XVIII. Band 1932 Heft 2



# IMAGO

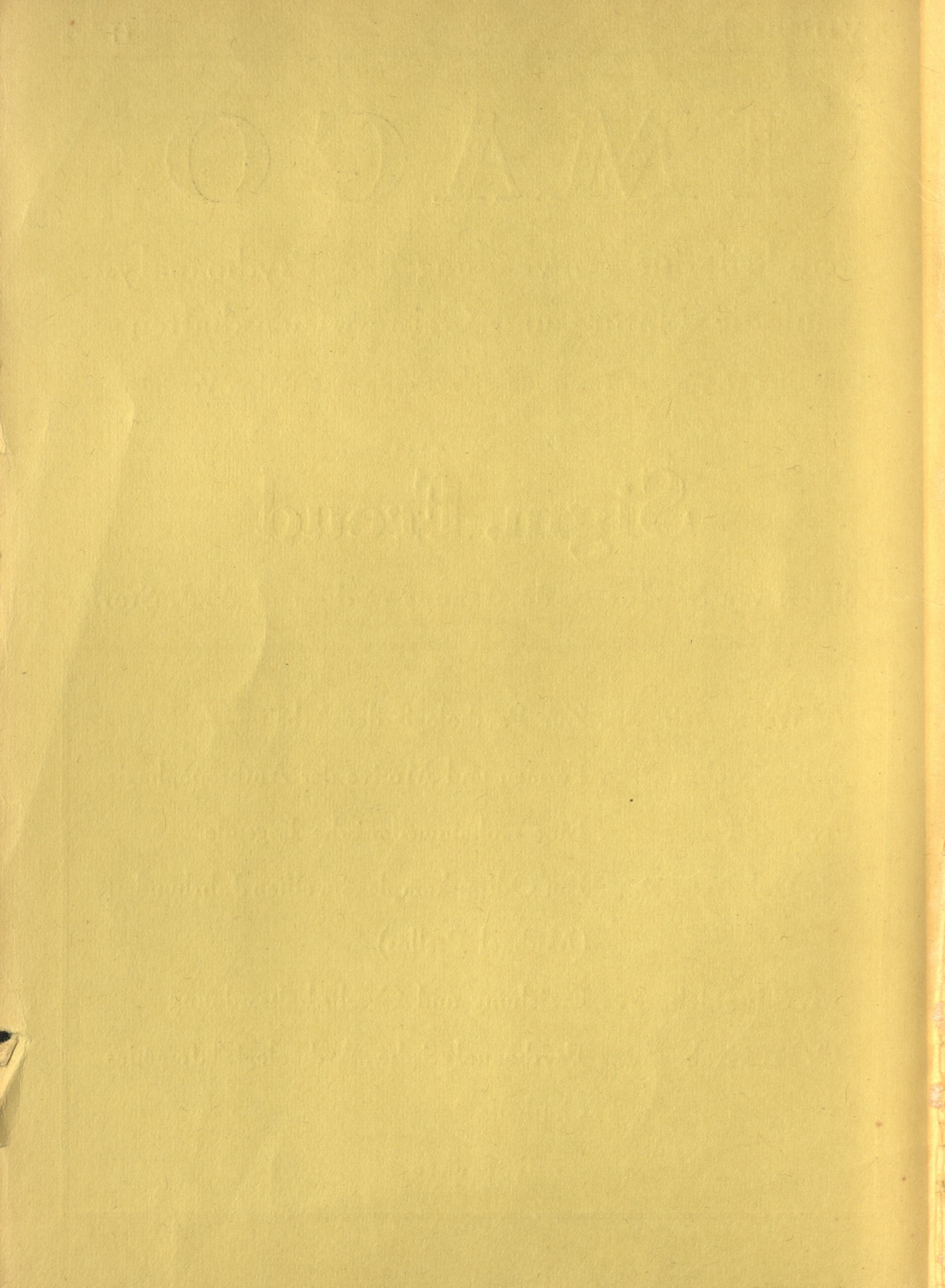
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von

**Sigm. Freud**

Redigiert von Sándor Radó, Hanns Sachs und A. J. Storfer



# IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE
AUF DIE NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

XVIII. Band | 1932 | Heft 2

## Zur Psychologie der Arbeit

Von

Alfred Winterstein

Wien

Wir pflegen in der psychoanalytischen Behandlung unserer Neurotiker als praktisches Ziel die Herstellung der Liebes- und Arbeitsfähigkeit zu bezeichnen. Da wir nun ganz allgemein die Neurosen als Störungen der Sexualfunktion betrachten, liegt darin inbegriffen die Erkenntnis der Abhängigkeit der Arbeitsfunktion von der Sexualfunktion, d. h. jeder Konflikt zwischen Trieb und Ich hat auch eine Beeinträchtigung der Arbeitsfähigkeit zur Folge. Umgekehrt sehen wir, daß der sexuell voll befriedigte Mensch erhöhte Arbeitsfreude empfindet. Es scheint also, daß der Arbeit innerhalb des Libidohaushaltes die Aufgabe zufällt, gewisse Triebenergien auf sich zu ziehen, was aber nur dann restlos gelingt, wenn die eigentliche genitale Libido durch den Sexualverkehr annähernd befriedigt ist. Die Zerlegung des seelischen Apparates in ein Ich, Es und Über-Ich einerseits, die Erschließung des Todes- oder Aggressionstriebes andrerseits läßt uns dann noch eine weitere Funktion der Arbeit im Dienste des Über-Ichs und der Aggression erkennen.

Das Thema „Arbeitsstörung" oder „neurotische Arbeitshemmung", das sich hier der Untersuchung anbietet, soll jedoch heute von mir nicht behandelt werden, ich nehme mir vielmehr vor, über die unbewußten Motivationen der Berufsarbeit, über ihre Funktion gegenüber den Anforderungen des Es und des Über-Ichs zu sprechen, und möchte dann anschließend versuchen, den Wandel in der ethischen Bewertung der Arbeit, der in dem modernen





Arbeitsideal gipfelt, mit Hilfe unserer psychoanalytischen Ergebnisse ein wenig aufzuhellen, also ein Stück weit analytische Kulturpsychologie zu betreiben.

Die tiefenpsychologische Bedeutung der Berufsarbeit hat bisher die Aufmerksamkeit der psychoanalytischen Forscher nicht übermäßig auf sich gelenkt. W. Stekel hat, soviel ich sehe, als erster (in einem Referat aus dem Jahre 1910) die Berufswahl mit gewissen Triebkomponenten oder unbewußten Neigungen des betreffenden Individuums in Verbindung gebracht, denen durch die Ausübung des Berufes Ersatzbefriedigung gewährleistet wird (z. B. Sadismus und chirurgische Betätigung); Reik hat in seinem Werke „Geständniszwang und Strafbedürfnis" auch auf die durch die Arbeit bewirkte partielle Entlastung vom Schuldgefühl hingewiesen; schließlich hat Freud in seinem Buche „Die Zukunft einer Illusion" die Notwendigkeit des Arbeitszwanges und Triebverzichtes für den Aufbau der Kultur betont und in seiner späteren Schrift „Das Unbehagen in der Kultur" der Bedeutung der Arbeit für die Libidoökonomie eine inhaltsreiche Anmerkung gewidmet.

Eine Untersuchung, wie ich sie anstrebe, müßte zunächst einmal ihren Ausgang nehmen von einer klaren Definition des Begriffes „Arbeit". Aber schon Wilhelm Riehl, der vor siebzig Jahren (1861) ein Buch „Die deutsche Arbeit" geschrieben hat, erklärt, dieses nackte Wort Arbeit decke nachgerade einen wahren Abgrund von Begriffen; der Volkswirt, der Sozialist, der Moralphilosoph, jeder denke sich etwas anderes darunter. Um die Verwirrung zu steigern, will ich dazu bemerken, daß auch unter den Nationalökonomen der Begriff der wirtschaftlichen Arbeit noch heute kontrovers ist. Ich glaube, daß wir uns trotzdem über eine annähernd richtige Fassung, die für unsere Zwecke genügt, durch Aufzählung einiger positiver und negativer Merkmale rasch einigen werden. Wesentlich für die Arbeit scheint mir zu sein, daß sie eine auf ein sozial wertvolles Ziel gerichtete Tätigkeit darstellt, durch sie ein die Arbeitszeit überdauernder Erfolg, der aber nicht notwendig sinnlich wahrnehmbar sein muß, angestrebt wird. Die Bemühungen eines Einbrechers hingegen bezeichnen wir ebensowenig wie die Tätigkeit eines Geisteskranken als Arbeit; sofern im Spiele des Kindes nur narzißtische Funktionslust angestrebt wird, sprechen wir gleichfalls nicht von Arbeit. Auch jene Tätigkeit des Erwachsenen, die als Selbstzweck bloß der persönlichen Erholung oder der inneren Befriedigung dient, belegen wir nicht mit dem Namen Arbeit. Grenzfälle, wo die Bestimmung schwierig ist, können wir hier füglich außer acht lassen. Betrachten wir die Arbeit als Kultur-

erscheinung nur von der psychologischen Seite (unter Vernachlässigung ihres sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen und sonstigen Aspektes), so finden wir im Bewußtsein der Arbeitenden dem Werte nach verschiedene Arbeitsmotive als ein erlebtes Sollen vor und daneben quantitativ wechselnde Lust- und Unlusterlebnisse. Nun vertritt schon seit Adam Smiths Tagen die Nationalökonomie im allgemeinen die Anschauung, daß zum Wesen der wirtschaftlichen Arbeit eine Summe von Unlustgefühlen gehört („Lebensaufopferung" nach den Worten des Staatswissenschaftlers Wilhelm von Hermann[1]), daß demnach die Arbeitskosten psychologisch ein bestimmtes Quantum von Unlustempfindungen (Ermüdungsgefühle, Gefühle der Abspannung und Langweile) darstellen, und die Etymologie scheint dieser Ansicht recht zu geben, denn das mittelhochdeutsche Wort arebeit bedeutet Mühsal, Not, Beschwerde. Wenngleich diese Bedeutung sich im Laufe der Jahrhunderte so gewandelt hat, daß wir heute sogar von Arbeitsfreude, Arbeitslust sprechen, also meinen, daß die Arbeitstätigkeit an sich, nicht nur die Aussicht auf Lob und Belohnung, auf Gewinnung von Gütern Lust erwecken kann, so glaube auch ich, daß ein Unlusterlebnis (das Lust entweder gänzlich ausschließt oder ihr in anderen Fällen einen gewissen, verschieden großen Raum gewährt) ein konstitutives Merkmal des Arbeitsvorganges bildet. Eine Tätigkeit, die nur Lustempfindungen hervorruft, Arbeit zu nennen, heißt meiner Ansicht nach dem Geiste der Sprache Gewalt antun.

In den meisten Systemen der Nationalökonomie werden die auf die Herstellung eines Gutes verwendeten Mühen und Beschwerden, die Arbeitskosten, durch den Geldlohn, den Tauschwert der Arbeit, gemessen, wobei auch eine rechnerische Bezugnahme auf die Zeit durch die Begriffe der Arbeitszeit und Arbeitsstunde erfolgt. Dieser Geldmaßstab ist aber tatsächlich unzuverlässig, ja man könnte geradezu ein umgekehrtes Verhältnis zwischen dem Anwachsen der Arbeitslast und dem Steigen des Arbeitslohnes behaupten. Für uns Psychoanalytiker ergibt sich vielleicht eine Erklärung dieser unrichtigen Gleichung aus der Kenntnis der Analerotik. Die unbewußte Gleichsetzung von Kot, Geld und Zeit ist uns wohlbekannt; welche Rolle spielen aber hiebei die Unlustempfindungen?

Wenn das kleine Kind die Erziehung zur Reinlichkeit durchmacht, also durch äußeren Zwang, durch Drohung mit Strafe angehalten wird, seinen Darminhalt zu einem bestimmten Zeitpunkte zu entleeren, verursacht ihm diese Einschränkung seines selbstherrlichen analen Luststrebens, das ja zweierlei

[1]) W. v. Hermann: Staatswirtschaftliche Untersuchungen. München 1870.

einander entgegengesetzte Tendenzen (Ausstoßen und Zurückhalten) in sich birgt, Unlust, die allerdings durch Lust gemildert wird, indem das zum anbefohlenen Zeitpunkt erfolgende Absetzen des Stuhles die Analzone lustvoll reizt, während wiederum das für die übrige Zeit zur Pflicht gemachte Stuhlverhalten auch anale Retentionslust hervorruft. Doch überwiegt wohl jedesmal die Unlust. Die anale Versagung bezüglich der Retentionslust wird nämlich gleichzeitig auch schon als Strafe für eine Schuld bewertet, wie ja das Stuhlabsetzen „eine Schuld bezahlen" bedeutet. In dem durch die kulturelle Erziehung geregelten Stuhlgang des Kindes haben wir demnach die erste Pflichterfüllung, das Vorbild für alle spätere Arbeit zu erblicken, die auch deshalb so leicht in den Dienst innerer Straftendenzen tritt. Ein gebieterisches Sollen, Vorherrschen von Unlustgefühlen, als Erfolg, als Produkt die Fäkalien, deren Menge der Größe der Anstrengung entspricht (so wie angeblich der Geldlohn der Arbeitsmühe): die gleichen Merkmale lassen sich, sinngemäß verändert, auch beim eigentlichen Arbeitsvorgang aufzeigen, wo Arbeitsmühe und Arbeitsunlust für Sachgüter hergegeben werden müssen. Der Besitz erscheint daher ursprünglich als Produkt der Arbeit. Ich brauche wohl nicht ausdrücklich auf die anale Wurzel des Wortes „Besitz" (worauf man sitzt) hinzuweisen. Der sadistische Charakter des Arbeitens hingegen hat vielleicht ebenfalls schon sein Vorbild in der sadistischen Verwendung des Exkretionsvorganges beim Kinde. Die Bewertung der Zeit schließlich (Zeit und Arbeit stehen in innigem Zusammenhang) scheint sich überhaupt vorwiegend aus analen Quellen herzuleiten, und zwar — worauf Hárnik[1] anfmerksam gemacht hat — einerseits aus der infantilen Retentionslust, andrerseits aus der Reinlichkeitsgewöhnung.

Der Kompromißcharakter der ersten Pflichterfüllung, des durch die Erziehung geregelten Stuhlganges, der einen triebnegierenden äußeren Zwang erfüllt und gleichzeitig Triebimpulse befriedigt, also den Konflikt zwischen den Forderungen der Gesellschaft und des Individuums vorbildlich löst, verleiht auch der realen Arbeit sein Gepräge. Diese ist nicht nur eine soziale Leistung im Interesse der Selbsterhaltung und Selbsterhöhung, die ja neben der Genitalität das sicherste Mittel darstellt, den Menschen in der Außenwelt fest zu verankern, sondern sie dient auch als Ichfunktion unbewußt der Befriedigung von Es-Strebungen und der Erfüllung von Forderungen des Über-Ichs. Damit ist nicht gesagt, daß in jedem einzelnen Fall die unbewußt-triebhaften Ansprüche gänzlich erfüllt sein müssen oder erfüllt

1) J. Hárnik: Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl. Imago XI, 1925.

werden können, auch wird die soziale und Gewissensangst nicht überall die gleiche Rolle spielen, mag auch gerade das unbewußte Strafbedürfnis des Ichs, das so häufig vorhanden ist (namentlich bei den anal Fixierten), die mit der Arbeit regelmäßig verbundene Unlust als Sühnemittel willkommen heißen. Trotzdem erscheint zum vollen psychologischen Verständnis der Arbeit eine bloße Untersuchung ihrer bewußten, rationalen, vorwiegend wirtschaftlichen Motivation ohne Kenntnis des unbewußt-triebhaften Unterbaus unzureichend.

Es sind die prägenitalen und aggressiven Triebe, die in jeder Arbeitstätigkeit, nicht nur dort, wo die Muskulatur als Abfuhrorgan libidinöser und destruktiver Tendenzen in Betracht kommt, direkte Befriedigung oder sonstwie Verwendung auf dem Wege der Sublimierung suchen. Auf die Fälle, in denen die Arbeit durch ihre besondere Beschaffenheit gewissen Partialtrieben entgegenkommt, weise ich hier eben nur hin. Wo es sich um den Gebrauch von Werkzeugen handelt, die bloß eine Fortsetzung, Verlängerung der eigenen Organe darstellen, werden die Triebansprüche im allgemeinen leichter auf Erfüllung rechnen können als bei der Anwendung von Maschinen, denn dort fehlt infolge der Industrialisierung auch jede persönliche Beziehung zwischen Arbeiter und Produkt, dieselben wenigen Handgriffe müssen ewig wiederholt werden, und an Stelle der dem Menschen natürlichen, rhythmischen Bewegungen treten die nichtrhythmischen Geräusche und rotierenden Bewegungen der Maschine (K. Bücher). Immerhin kann bei einzelnen die sexualsymbolische Bedeutung der Maschine unbewußten Neigungen (auch passiven Kastrationswünschen) entgegenkommen. Der sadistische, aktive Charakter der Arbeit an sich, mit der ja auch die Menschen die Zeit „totzuschlagen“ pflegen, spielt als unbewußte Motivation auch bei solchen Personen eine Rolle, die in die Arbeit flüchten aus Angst, passiv, feminin zu erscheinen. Ein weiterer Faktor innerhalb der Arbeitsmotivation ist die Förderung der Arbeitslust durch Geselligkeit, die erotische, insbesondere homosexuelle Befriedigungsmöglichkeiten gewährt. Beim Maschinensystem entfällt die Gelegenheit zu gegenseitiger Unterhaltung, damit aber auch ein Mittel, das der Arbeitsunlust entgegenwirkt. Auch dort, wo die Arbeit im Dienste einer Über-Ich-Forderung die unbewußte Bedeutung einer Strafe angenommen hat, kommt es zu einer Triebbefriedigung, indem das Über-Ich seine Aggression gegen das Ich auslebt. Rücksichtnahme des Ichs auf das gestrenge Über-Ich kann wieder in anderen Fällen zu Hemmungen der beruflichen Tätigkeit führen. Arbeitszwang und Arbeitshemmung erscheinen so als pathologische Formen von Arbeitslust und Arbeitsscheu.

Die Frage, ob die Arbeitslust oder Arbeitsscheu[1] der natürliche, angeborene, ursprüngliche Zustand des Menschen ist, beantwortet sich auf Grund unserer Annahmen über das Wesen der Arbeit und auf Grund von Freuds Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens eigentlich von selbst. Die Erzählungen von einem paradiesischen oder goldenen Zeitalter, das die Geschichte des Menschengeschlechtes einleitet, sind nur Wunschphantasien, die den primären Hang nach einem mühelosen, arbeitslosen Leben des Genusses spiegeln, wie er noch in den Tagträumen vieler Kulturmenschen zum Ausdruck kommt. Methodische, über die Bedürfnisse der Stunde hinausgehende Arbeit kennt die Urzeit wohl nicht; Jagen und Pflanzensammeln, das Mann und Frau damals betrieben, namentlich das Jagen, sind bei nicht allzu ungünstigen äußeren Umständen noch nicht als eigentliche Arbeit zu bezeichnen und wären hinsichtlich der Lusterlebnisse am ehesten mit dem Sport oder Spiel zu vergleichen. So wie diese Beschäftigungen befriedigen Jagen, Pflanzensammeln u. dgl. den allerdings angeborenen Tätigkeitsdrang und Bewegungstrieb des Menschen. Aber solche narzißtische Funktionslust verträgt sich sehr gut mit Scheu vor regelmäßiger schwerer Arbeit. Das Roden des Urwaldes war wohl nur eine vorübergehende Anstrengung, die auch dem Zerstörungstriebe des Mannes entgegenkam. Es scheint, daß die eigentliche Arbeit ihren Ausgang von der wirtschaftlichen Tätigkeit der Frau genommen hat, der die Sorge für die dauernde Ernährung der Horde oblag. Als die Schwächere mußte sie auch Unlustvolles tun, wenn der Mann es befahl. Erst ein gebieterischer Zwang, der von übermächtigen Naturgewalten oder der Autorität eines Erobervolkes ausging, vermochte die natürliche Arbeitsträgheit des Mannes, der Unlust schwerer zu ertragen scheint als das masochistische Weib, zu überwinden und so eine Höherentwicklung herbeizuführen.

Die früheren Kulturen[2] zeigen bereits Unterschiede in der Bewertung der körperlichen Arbeit. Während sich in der mutterrechtlichen Ackerbaukultur und auch in der Kultur der höheren Jäger — wir wissen nicht, durch welche Einflüsse — die Arbeit einigermaßen zu einer Einrichtung entwickelt haben muß, zeichnete sich die Nomadenkultur durch eine ausgesprochene Arbeitsscheu und Geringschätzung der Arbeit aus. Als nun die Träger der beiden erstgenannten Kulturen unter die Herrschaft der Nomaden kamen, verlieh die autoritative Anschauung der Eroberer der

1) Wagner-Jauregg: Die Arbeitsscheu. Arch. f. Kriminologie. 74. Bd., 1922.

2) W. Koppers u. W. Schmidt: Völker und Kulturen. Erster Teil. Regensburg 1924.

körperlichen Arbeit die Note der Niedrigkeit. Die Verwirklichung ihrer mannigfachen kulturellen Bestrebungen konnten sie, da die Unterworfenen, eine widerstrebende Mehrheit, kein persönliches Interesse daran hatten, nur durch rücksichtslosen Zwang durchsetzen, der zur Dauerform der Sklaven- und Hörigenarbeit führte. Diese Institution, die den Menschen wahrscheinlich zuerst an systematische Arbeit in unserem Sinne gewöhnt hat (denn ohne Zwang wird die Mehrzahl der Menschen kaum zur Kulturarbeit bereit gewesen sein), trug dann dazu bei, daß die Arbeit noch tiefer verachtet wurde. Der Sklave als benützbare Arbeitskraft trat zu dem Freien in die Beziehung eine bloßen rechtlosen Gutes. Das gesamte Altertum[1] war von der Auffassung beherrscht, daß die Arbeit, sofern sie nicht eine politische oder geistige war, etwas Erniedrigendes, Verächtliches sei, das daher dem Sklaven zukomme. Einzig das Judentum mit seinen gesteigerten Gewissensansprüchen bildete eine Ausnahme. Hier war die Sklaverei verpönt, dagegen die freie Arbeit hochgehalten. Sie galt als Pflicht und als Ehre, namentlich in der talmudischen Zeit[2]. Trägheit und Arbeitsscheu wurden als Laster betrachtet. Es verdient hier auch erwähnt zu werden, daß die hebräische Sprache allein unter allen antiken ähnliche Ausdrücke wie unser deutsches Wort „Beruf" kennt. Eine andere Anschauungsweise kommt allerdings in der biblischen Tradition zum Ausdruck. In der Genesis wird im Gegensatze zur Arbeit im Garten Eden, die zum sorgenfreien, paradiesischen Leben dazugehört, nach dem Sündenfall und der Vertreibung die Arbeit auf dem Ackerfelde als Strafe für den vom Bösen verführten Menschen eingesetzt. Der Mann ist von nun an zur Arbeit verdammt. „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen." Vielleicht spiegelt sich auch in der Paradieseslegende die Verlegung des wirtschaftlichen Schwergewichtes von der Frau, der die Pflege des Gartens oblag, auf den Mann, der das Feld mit dem Pfluge bestellt, ohne daß jedoch der Fluch, der auf der Arbeit des Mannes ruht, dadurch ausreichend begründet würde[3].

Wenn die psychoanalytische Deutung richtig ist, daß die Sünde Adams der Inzest war, mußte die symbolische Wiederholung der Tat (die Bearbeitung der Mutter Erde)[4] für das Bewußtsein den stärksten Unlust-

1) Ich sehe von gewissen Ideen der spätantiken Lehre der Stoa ab, die fremde Einflüsse verraten.

2) M. H. Friedländer: Die Arbeit nach der Bibel, dem Talmud und den Aussprüchen der Weisen in Israel. Pisek 1890.

3) E. Hahn: Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. Heidelberg 1908.

4) „Da ließ ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden, daß er das Feld bauete, davon er genommen ist." (Genesis 2.)

charakter empfangen, um nicht abgewiesen zu werden. Die Feldarbeit wurde infolge der mit ihr verbundenen Mühe manifest nur als Strafe für den Ungehorsam gegen ein göttliches Verbot betrachtet. Obwohl der Zusammenhang mit dem eigentlichen Vergehen unerkannt blieb, befriedigte sie auch das unbewußte Sühnebedürfnis und schuf die Möglichkeit, den verdrängten Strebungen nachzugeben. Das Bebauen des Erdbodens verrät ja gerade durch seine reaktiv verstärkte Unlustbetonung, wie sie in der Genesiserzählung hervortritt, die ihm anhaftende geheime Lustbefriedigung, auch aus analen Quellen.

Daß späterhin in der Lehre des Judentums der Arbeit das Odium der Strafe genommen wurde, erklärt sich wohl aus dem fortschreitenden Verdrängungsprozeß, der eine Gegenbesetzung durch Verstärkung der normalen bewußten Unlustkomponente nicht mehr notwendig machte.

Die ethische Hochschätzung der Arbeit gehört nicht zum wesentlichen Inhalt des Urchristentums,[1] das die Gewinnung des individuellen Seelenheils in den Mittelpunkt stellte. Wenn sich aber auch das sittlich-religiöse Tun des Christen nicht unmittelbar in der Arbeit bewährt, die eine Betätigung für diese Welt hienieden darstellt, so ist die Arbeit dennoch als Mittel für ein sittliches Handeln wichtig. Ohne Geltendmachung spezifisch christlicher Motive, völlig im Geiste der alten jüdischen Anschauung wird auch die Notwendigkeit der Arbeit an sich als einer rein weltlichen Angelegenheit eingeschärft. „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen" (Paulus, 1. Thess. 4, 11, 12). Das höhere Ansehen, das die Arbeit im Christentum gegenüber der Bewertung in der römisch-griechischen Antike genoß, ohne freilich im Sinne der ältesten Christen selbst etwas Sittliches zu sein, erklärt sich nicht nur aus der jüdischen Tradition, sondern auch aus der Gesellschaftsklasse, der der Stifter der Religion, selber ein Zimmermann, und die Urgemeinde angehörten. Die Lehre der Gleichheit aller vor Gott hob auch den Unterschied zwischen der verächtlichen Sklavenarbeit sowie der Arbeit zu Erwerbszwecken, der banausischen Arbeit einerseits und der eines freien, unabhängigen Mannes würdigen Tätigkeit andrerseits auf. Trotzdem hatte die Hörigkeit der bäuerlichen Bevölkerung eine Minderbewertung ihrer Tätigkeit zur Folge.

In den Zünften des Mittelalters hat die freie handwerkliche Arbeit als „einsame Werkschöpfung" (W. Sombart),[2] die sie in die Nähe der künst-

1) Ad. Harnack: Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung. In: Aus Wissenschaft und Leben. Zweiter Band. Gießen 1911.

2) W. Sombart: Der Bourgeois. München und Leipzig 1913.

lerischen Arbeit rückte, ihren ehrenvollen Charakter am stärksten zum Ausdruck gebracht. Aber dann trat ein Rückschlag ein, zunächst verursacht durch den wachsenden staatlichen Zentralismus, dessen Einfluß im Laufe der Zeit durch die immer freier werdende Organisation der Wirtschaft zurückgedrängt wurde (hier wäre auch des Anteils des Protestantismus an diesen Entwicklungen zu gedenken). Die neue einheitliche, rationelle Wirtschaftsform hat zwar im Zeitalter des Kapitalismus und Liberalismus der sogenannten freien, d. h. auf Grund des Arbeitsvertrages freiwillig und entgeltlich übernommenen abhängigen Arbeit Eingang verschafft und den physischen und rechtlichen Zwang beseitigt, doch gab die durch wirtschaftliche Bedrohung bedingte Unterwerfung unter einen fremden Willen der Arbeit tatsächlich wiederum vielfach den Charakter der Sklaverei. Der Arbeiter schien zu einem kapitalistischen „Produktionsmittel" entwürdigt zu sein. Je weniger nun das durch den Arbeiter hergestellte Werk seinen eigenen Persönlichkeitszielen entsprach, desto stärker und quälender empfand er die Abhängigkeit von dem Unternehmer, desto größer wurde sein Haß gegen den Kapitalisten, der ihm überdies nur einen geringen Teil des Arbeitserträgnisses zuerkannte. Die systematische Verdrängung von Racheimpulsen und Neidgefühlen, die Verstärkung des unbewußten Vaterhasses schuf dann jenen reaktiven psychischen Dauerzustand, den wir seit Nietzsche als Ressentiment zu bezeichnen pflegen. Die Stauung der nichtentladenen Affekte bewirkt eine Regression auf die sadistisch-anale Stufe und ein Überwuchern des symbolischen Erlebens auf Kosten der realen Bedeutung. Nietzsche (mit seinem „Sklavenaufstand in der Moral") und nach ihm Max Scheler[1] haben gezeigt, wie auf dem Boden des Ressentiments gewisse moralische Werturteile erwachsen, die einen Protest der Unterlegenen gegen die Anschauung und Lebensweise der Herrschenden darstellen. Die aus der Not geborenen Grundsätze der Lebensführung werden zu allgemeinen Tugenden geadelt. Es ist die Moral des Fuchses, dem die unerreichbaren Trauben zu sauer sind. Was nicht erarbeitet wird, was ursprüngliche Anlage, angeborene Eigenschaft, Gnadengabe, ererbtes Gut ist, dem kommt im Sinne der Leistungsmoral kein sittlicher Wert zu. Die Ressentimenteinstellung der durch die Wirtschaftsordnung Unterdrückten gab also der Berufsarbeit ohne Unterschied wieder die ethische Weihe (ähnlich wie seinerzeit im Urchristentum). Je mehr sich dann die rechtliche Stellung der besitzlosen Klassen im Verlaufe der Zeit besserte, desto eher eigneten

1) M. Scheler: „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen." In: Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915.

sich auch die an Einfluß stets zunehmenden Schichten des Bürgertums im Gegensatze zum Adel diese Auffassung von der Arbeit an.

Aber auch die religiösen Mächte mit ihren asketischen Tendenzen waren an der Werterhöhung der Arbeit beteiligt. Sie sind es vor allem, die den für die Neuzeit so charakteristischen Arbeitstrieb entfesselt haben, der nach Fortfall der bewußten religiösen Motivation nicht selten in einen für die Vernunft sinnlosen, unbewußt determinierten Zwang zur Arbeit um ihrer selbst willen ausartete. Die protestantische Ethik, insbesondere die des Calvinismus und seiner englisch-holländischen Spielart, des Puritanismus, hat nicht nur, wie Max Weber in einer vielgerühmten Abhandlung[1] auseinandergesetzt hat, als Nährboden das Wachstum des kapitalistischen Geistes gefördert, obgleich diese Ethik selbst ihrer Tendenz nach ganz unkapitalistisch war, sie hat auch der Arbeitsgesinnung eine besondere sittliche Bedeutung verliehen. (Die Berufsethik des Judentums gründet sich auf ähnlichen triebpsychologischen Voraussetzungen.) Wort und Begriff „Beruf" im heutigen Sinne von Lebensstellung, umgrenztem Arbeitsgebiet sind überhaupt erst ein Produkt der Reformation; die sittliche Qualifizierung des Berufslebens ist gleichfalls ihre Leistung, im besonderen ein Werk Luthers, in dessen Bibelübersetzung ja der Ausdruck „Beruf", so wie wir ihn heute verstehen, zum erstenmal vorkommt. Ihm erscheint die weltliche Berufsarbeit welcher Art immer als der wahre Gottesdienst und zugleich als Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe. In dieser neuen sittlich-religiösen Auffassung des weltlichen Berufslebens wurzelt auch der Gedanke der Berufspflicht. Aber während bei Luther die weltliche Berufsarbeit ein fröhliches, diesseitiges Antlitz trägt trotz ihres gottesdienstlichen Charakters, nimmt sie bei Calvin, der sie mit seinem Dogma von der Gnadenwahl in enge Verbindung brachte, finstere, asketische Züge an. Der Mensch vermag durch eigenen Willen weder im Guten noch im Bösen sein Schicksal zu beeinflussen. „Gott hat zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch seinen Beschluß einige Menschen bestimmt zu ewigem Leben und andere verordnet zu ewigem Tode," heißt es in der *„Westminster Confession"* von 1647. Die Welt dient der Selbstverherrlichung Gottes und der erwählte Christ ist nur dazu da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote

1) M. Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. Bd. 2. Aufl. Tübingen 1922. Verwandte Anschauungen bei Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. IV, 1. Hälfte. Berlin und Leipzig 1905.

zu mehren. Auch die Berufsarbeit als eine von Gott gewollte soziale Leistung ist lediglich Arbeit *in majorem gloriam Dei.* Rastlose Arbeit, Abkehr von jedem triebhaften Lebensgenuß, Selbstbeherrschung ist gottgewollte Pflicht. Die Berufsarbeit ist auch das einzige Mittel, um der Angst vor der eigenen sittlichen Minderwertigkeit und dem quälenden Zweifel an seiner religiösen Auserwähltheit zu entgehen. Die Erleichterung des Schuldbewußtseins durch die Beichte, die eine abgeschwächte Wiederholung der verpönten Phantasietat ermöglichte, war ja dem Calvinisten versagt; er stand ganz einsam in narzißtischer Selbsterhöhung vor seinem unmenschlichen Gott. Unermüdliche Berufstätigkeit hat jedoch nicht bloß diese negative, narkotisierende, verdrängende Wirkung, sondern auch eine positive: nur in der stetigen weltlichen Arbeit bewährte sich praktisch der Glaube, erwählt zu sein, und verdichtete sich schließlich zur Heilsgewißheit, zur Sicherheit des Gnadenstandes. Der durch religiöse Gewissensnöte motivierte Arbeitstrieb erhielt sich auch dann noch als psychischer Zwang, als sein metaphysisches Ziel zu bestehen aufgehört hatte. Statt dessen wird Geldbesitz, Kapitalbesitz zur Beschwichtigung des Schuldgefühls angestrebt. Hier ist der seelische Zusammenhang zwischen der puritanischen Ethik und dem Geiste des Kapitalismus ganz deutlich erkennbar. Pfarrer Pfister hat bereits in seiner gedankenreichen kleinen Schrift über den „seelischen Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes“ (Bern 1923) darauf hingewiesen, daß das Geld zum Symbol für Liebe wird; ich füge hinzu, für jene göttliche Gnade und väterliche Liebe, deren der Calvinist in seinem endlosen Tätigkeitsdrange gewiß werden will.

Meine kurz zusammengefaßten Ausführungen über die calvinistische Lehre haben an das Bild einer Zwangsneurose denken lassen, die ja ganz auffällige Übereinstimmungen mit der Religion Calvins zeigt, Übereinstimmungen, welche in diesem Falle die auch sonst anzutreffenden Analogien zwischen Religion und Zwangsneurose noch um einiges übertreffen. Die Unterdrückung der gegen die Gottheit gerichteten aggressiven Triebregungen verwandelte diese Tendenzen in Schuldgefühl und Angst; die von Calvin so tief empfundene sittliche Minderwertigkeit entsprach nur der Stärke der dem Über-Ich zugeschobenen Aggression, das auch in seiner besonderen Strenge keiner Entlastung des Schuldgefühls durch die Beichte zustimmte; Calvins Lehre von der Unfähigkeit des Willens zu irgend etwas Gutem hingegen entsprang der inneren Wahrnehmung von der Gewalt seiner destruktiven Triebe. Der Zweifel des Calvinisten, ob gerade er auserwählt, d. h. von Gott geliebt oder zum ewigen Tode verdammt sei, spiegelte nur seine eigene am Vater-

komplex haftende Ambivalenz wider. Das Gebot, diesen ungerechten, narzißtischen Gott zu verherrlichen, der die Welt zu seinem eigenen Ruhm erschaffen hat, diente als Abkömmling der positiven, masochistischen Gefühlseinstellung zum Vater der zwanghaften Abwehr der aggressiven und feindseligen Regungen, die als Zweifel immer wieder im Bewußtsein Eingang fanden. Als hervorragendstes Mittel zur Überwindung des religiösen Zweifels wurde nun von Calvin unermüdliche Berufsarbeit „zur Ehre Gottes" eingeschärft, die die asketische Durchdringung des gesamten Alltagslebens mächtig förderte. Diese äußere Aktivität wies den Kompromißcharakter jedes Zwangssymptoms auf, indem sie zwar die Erfüllung eines göttlichen Gebotes darstellte und durch die Abwendung von jedem Sinnesgenuß auch einen Triebverzicht, andrerseits aber schon durch ihre Rastlosigkeit ihre Abkunft von dem verdrängten Triebe verriet und die verschobene Aggression in der selbstquälerischen Methode der Lebensführung und in dem Haß und der Verachtung gegen die nicht Auserwählten sowie in der beruflichen Aktivität selbst befriedigte. Dadurch wurde der gläubige Calvinist — wenigstens vorübergehend — von seiner Angst um die Seligkeit, von seiner auf die Zukunft gerichteten Erwartungsangst befreit und durfte hoffen, die religiös-metaphysische Selbstgewißheit zu erlangen, die dann eintrat, wenn die unbewußte Tendenz nach Unsicherheit von der gegensätzlichen Strebung erfolgreich niedergehalten wurde.

Es kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, des näheren festzustellen, welche seelischen Vorgänge innerhalb der religiösen Gemeinschaft diese rigorose Lehre entstehen ließen. Nur so viel: Wenn die lutherische Reformation eine Auflehnung des mündig gewordenen Geistes gegen die überlebte Zwangsherrschaft der katholischen Kirche bedeutete, so muß wohl der Calvinismus als ein vom Schuldgefühl inspirierter Rückfall in eine noch strengere Gesetzesreligion bezeichnet werden. Indem aber Calvin Hingabe an die Berufsarbeit als wirksamstes Narkotikum gegen die religiös-metaphysischen Zweifel empfahl und auf alle magisch-sakramentalen Heilsmittel verzichtete, gelang es ihm, mächtige Energien, die bis dahin innerlich gebunden gewesen waren, für die Bewältigung der äußeren Realität freizubekommen, nicht ohne daß freilich dadurch die berufliche Aktivität zum Arbeitszwang, zum Arbeitstrieb geworden wäre. Als späterhin die religiöse Motivierung der unausgesetzten Berufsarbeit für das Bewußtsein vieler nicht mehr wirksam war, stand dennoch unsichtbar die religiös-metaphysische Verzweiflung des gottlosen Sohnes hinter dem fanatischen Tätigkeitsdrang, wie ihn vor allem der Unternehmer der kapitalistischen Epoche an den Tag legte. Er arbeitete gleich dem Arbeiter

unter einem Zwang; nur war es eine Gebundenheit nach innen. Der puritanische Kaufmann suchte sich in seinem unbewußten Schuldgefühl durch Erfüllung seiner Berufsaufgaben der Gnade und Liebe Gottes zu versichern, der kapitalistische Geschäftsmann, profithungrig und unternehmungslustig, strebt durch seine Arbeit nach Kapitalbesitz, nach Geld, das nur ein regressiv-erniedrigtes, anales[1] Symbol für Liebe darstellt. Daß der asketische Idealtypus des kapitalistischen Unternehmers die Arbeit, das Erarbeiten als Selbstzweck betrachtet und sich den Genuß des erworbenen Reichtums gar nicht gönnt („*Labor ipse voluptas*“ :[2] die Arbeit selbst ist der erstrebte Genuß, könnte auch sein Wahlspruch lauten), ist wohl hauptsächlich auf ein überstarkes unbewußtes Strafbedürfnis zurückzuführen. Von hier eröffnet sich dann auch ein verheißungsvoller Ausblick auf die engen psychologischen Beziehungen zwischen dem kapitalistischen Geiste einerseits und dem analen Charakter sowie der Zwangsneurose andrerseits (man kann sie in klassischer Ausprägung bei Benjamin Franklin studieren, dem Urheber des Sprichwortes „Zeit ist Geld“ und Erfinder des Blitzableiters), doch glaube ich, schon mit vorstehenden Bemerkungen die Wurzeln des modernen Arbeits- und Erwerbstriebes genügend deutlich aufgezeigt zu haben.

Die griechische Sage erzählt uns von dem verschlagenen Handelsmann und ersten Könige Korinths, Sisyphos, der wegen seines Frevels gegen Zeus verdammt wurde, in der Unterwelt einen schweren Stein ewig von neuem einen steilen Berg hinauf zu wälzen — das Bild des Mannes, der in ewiger Unruhe seinen Verstand abmüht zur Gewinnung materieller Güter, deren Besitz doch niemals befriedigt, denn im Grunde sucht er ja nichts als Liebe. Was den Hellenen als Höllenstrafe galt, die Arbeit des Sisyphos, ist das Ideal des modernen Wirtschaftsmenschen geworden.

---

1) Dem Herrn der vorkapitalistischen Epoche galt bezeichnenderweise das Geld ebenso wie alle Erwerbstätigkeit als „schmutzig“. Geld ist zum Ausgeben bestimmt: „*usus pecuniae est in emissione ipsius*“ (S. Thomas).

2) In Wahrheit der Wahlspruch L. v. Rankes.

# Formen und Motive der Anthropophagie

*Vortrag in der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft am 14. Juni 1930*

Von

**Felix Boehm**

Berlin

Seit Freud in der dritten Auflage seiner „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“[1] die orale oder kannibalische erste prägenitale Sexualorganisation, bei der das Sexualziel in der Einverleibung des Objektes besteht, beschrieben hat, — seit er uns in seiner Arbeit „Trauer und Melancholie“[2] die Bedeutung dieser Organisationsstufe für die Melancholie geschildert hat, und seit uns Abraham in seinen Arbeiten „Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido“[3] und „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido“[4] auf die große praktische Bedeutung dieser Entwicklungsstufe hingewiesen hat, hat das Interesse für die Auswirkung dieser frühesten Sexualbetätigung des Kindes bei späteren Erkrankungen immer mehr zugenommen.[5]

In seiner zuerst genannten Arbeit kommt Abraham in der analytischen Durchleuchtung eines Falles von „Schizophrenia simplex“ zu folgender Zusammenfassung der Eigentümlichkeiten des Kranken:

1) Die orale Zone überwiegt an Bedeutung die anderen erogenen Zonen. Insbesondere tritt die Saugelust hervor. Milchsaugen führt einen Zustand der Befriedigung herbei.

---

1) Ges. Schr., Bd. V, S. 72.

2) Ges. Schr., Bd. V, S. 543.

3) Int. Ztschr. f. PsA. IV, 1916/17, S. 71.

4) Int. PsA. Verlag 1924.

5) Vgl. auch Landauer: Spontanheilung einer Katatonie. Int. Ztschr. f. PsA. II, 1914, S. 441.

2) Sexualfunktion und Ernährungsfunktion sind im Saugeakt miteinander verknüpft.

3) Dem Objekt gegenüber, welches die Wunschphantasien des Patienten auf sich gezogen hat, besteht das Verlangen nach Einverleibung. (Vom Patienten selbst als kannibalistische Regung bezeichnet.)

Unter den wichtigsten und hervorstechendsten Äußerungen depressiver Geistesstörungen findet Abraham zwei Symptome: die Verweigerung der Nahrungsaufnahme und die Angst vor dem Verhungern. Beide führt er auf einen mißglückten Versuch der Regression auf die oral-kannibalistische Entwicklungsstufe der Libido zurück. Die mit diesen Triebregungen verknüpften Selbstanklagen sind manchmal ziemlich durchsichtig. Aus Kraepelins Lehrbuch der Psychiatrie führt Abraham folgendes Beispiel an: „Der Kranke hat die ganze Welt ins Unglück gestürzt, die eigenen Kinder gegessen, die Gnadenquelle fortgetrunken."

„Mit aller Deutlichkeit spricht die kannibalische Wunschphantasie auch aus einer bestimmten Form depressiver Wahnbildung. In vergangenen Zeiten war die Wahnvorstellung, die ich im Auge habe, außerordentlich verbreitet, doch auch jetzt ist sie noch nicht ganz verschwunden. Es ist die Wahnvorstellung, in ein wildes Tier verwandelt zu sein, das Menschen verschlingt. Der älteren Psychiatrie war diese wahnhafte Selbstanklage so geläufig, daß man nach ihr einen bestimmten Zustand der „Besessenheit" als Lykanthropie bezeichnete. Es war der Wahn, in einen Werwolf verwandelt zu sein."

In dem Schlußkapitel dieser äußerst lehrreichen Arbeit sagt Abraham: „Die unbewußten kannibalischen Regungen, welche mir bestimmten Symptomen der depressiven Geistesstörungen zugrunde zu liegen scheinen, existieren auch beim normalen erwachsenen Menschen. Sie kommen gelegentlich in seinen Träumen zum Vorschein."

„Ein Bekannter berichtete mir einmal folgenden Traum. Er sah vor sich *eine Schüssel mit Essen, das ihm seine Frau zubereitet hatte. Die Masse in der Schüssel sah wie Gemüse aus: darauf aber lagen — als wären sie mit dem Gemüse gekocht — die Beine eines Kindes.* Sie erinnerten den Träumer während des Traumes an die Glieder seines kleinen Sohnes. Er erwachte mit größtem Entsetzen; aus dem Schlafe aufschreckend, wurde er sich klar darüber, daß er im Begriffe gewesen war, im Traume Teile seines eigenen Kindes zu verzehren."

In seinem „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido" führt Abraham im Bereich der oralen Entwicklungsstufe eine Stufung ein; er unterscheidet eine primäre Saugestufe; die Libido des Kindes ist an

den Saugeakt gebunden, das Verlangen nach lustvoller saugender Betätigung beherrscht das Liebesleben des Kindes. Die sekundäre Stufe ist von der primären unterschieden durch die Wendung von der saugenden Mundtätigkeit zur beißenden; das Beißen stellt die Urform des sadistischen Impulses dar. Das Gebiß ist das Werkzeug, mit dessen Hilfe das Kind zuerst Zerstörungen in der Objektwelt anrichten kann; so daß diese Stufe als oral-sadistische bezeichnet werden kann.

Um zu vergleichen, wie weit die durch unsere Analysen erworbenen Kenntnisse von dieser Organisationsstufe mit den wirklichen Gebräuchen der Kannibalen übereinstimmen, dürfte es von Interesse sein, diese Gebräuche selbst näher kennenzulernen. Ich will daher im Rahmen einer kurzen Arbeit versuchen darzustellen, welche Formen der Kannibalismus bei den Primitiven hatte und noch heute hat, und was wir von den Primitiven[1] über ihre Motive erfahren können.

Der Name Kannibalismus ist durch ein Mißverständnis entstanden. Als die Spanier die Antillen entdeckten, fanden sie hier einen wilden Volksstamm vor, welcher Menschenfleisch zu sich nahm, dessen Angehörige „*Caribe*" oder „*Caribal*" genannt wurden; die Spanier verstanden „*Canibal*"; und von dieser Entstellung stammt seitdem die Bezeichnung Kannibale für einen Menschen, welcher Menschenfleisch ißt. Der Kannibalismus ist heute noch über die Erde verbreitet, tritt unter den verschiedensten Formen und Motivierungen auf und hat sicher schon in den prähistorischen Zeiten bestanden. — Freud, welcher als erster in seinem Werk „Totem und Tabu" auf „einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker" hingewiesen hat, läßt die Anthropophagie am Anfang der Menschheitsgeschichte beginnen: „Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben wäre. Vielleicht hatte ein Kulturfortschritt, die Handhabung einer neuen Waffe, ihnen das Gefühl der Überlegenheit gegeben. Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrens die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an." Bemerkenswert ist, daß Freud das erste Erschlagen und

1) Der Ausdruck primitiv ist natürlich durchaus relativ zu verstehen und umfaßt Völker, die auf ganz verschiedenen Stufen der Entwicklung stehen.

Verzehren des Vaters mit einem Kulturfortschritt, einer Handhabung einer neuen Waffe in Zusammenhang bringt.

Über das Vorkommen von Kannibalenmahlzeiten in prähistorischer Zeit besitzen wir eine ganze Reihe von Zeugnissen. Der erste, welcher auf Kannibalismus in vorgeschichtlicher Zeit schon in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hinwies, war Professor A. Spring in Lüttich, welcher die Höhlen von Chauvaux bei Namur in Belgien durchforschte und hier in großer Masse Menschen- und Tierknochen mit Asche und Kohlenstücken vermengt vorfand. Alle Röhrenknochen waren zerschlagen, „um zu dem Marke zu gelangen", und ein Unterschied zwischen Menschen- und Tierknochen fand hiebei nicht statt. Wohl aber durfte Spring sich wundern, daß kein einziger Knochen einem alten Mann oder einer alten Frau angehört hatte, denn sämtliche Überreste stammten von Jünglingen, jungen Frauen und Kindern, woraus Spring auf Feinschmeckerei der alten kannibalischen Höhlenbewohner schließt, die, nicht von der Not gedrängt, nur das zarte Fleisch jugendlicher Genossen verzehrten.

Milne Edwards[1] fand in der Grotte von Lourdes, Piette in der von Gourdan Knochen mit Spuren der Benagung. Garrigon und Filhol fanden aufgeschlagene menschliche Röhrenknochen im Pyrenäengebiet. Abbé Pouech und Regnault fanden in der Höhle von Montesquieu-Avantes unter mancherlei Säugetierknochen Menschenknochen mit solchen Spuren; ebenso fand Vicomte Lepic in der Höhle von La Grande Barm solche Knochen unter Küchenabfällen. In der Gegend von Paris zu Villeneuve—St. Georges und La Varenne—Saint Maur trifft man ebenfalls Spuren von kannibalischen Mahlzeiten.

In Scarborough fand Rev. Porteo ein unordentlich hingeworfenes Skelett, das auf Kannibalismus hinweist. Bei dem Dorfe Hammer in Dänemark liegen an einem Dolmen wirr durcheinander benagte Menschen- und Hirschknochen. Einen ähnlichen Fall führt Worsac von Borreby an. Die Zeugnisse von Abbé Chierici und Capellini zeigen uns, daß die Anthropophagie auch in Italien eine Heimstätte hatte; Delgado zeigt uns an einem Höhlenfunde von Cesareda, daß in Portugal, und Capt. Burton durch Funde in Beith Sahur, daß auch in Palästina Anthropophagen lebten. Verbreiteter als in Europa war der Kannibalismus bei den alten Stämmen Amerikas. Wyman fand unzweifelhafte Spuren in den Kjökkenmöddings von Florida, Manly Hardy in den Neu-England-Staaten, Wiener in den Sambaquis Brasiliens.

1) Nadaillac, die ersten Menschen. S. 395.

Interessant ist, daß keiner der angeführten Funde der frühen (paläolithischen) Steinzeit angehört. Henkenius[1] zieht daraus den Schluß, „daß erst mit einem gewissen Grade von Intelligenz dies Laster, das beim Tiere wenig vorkommt, nämlich Individuen der eigenen Art zu fressen, beim Menschen erwachte".

Für diese Auffassung scheint zu sprechen, daß in den aus der älteren neolithischen Zeit stammenden Kjökkenmöddinger an den Küsten der Ostsee keine Spuren von Kannibalenmahlzeiten gefunden worden sind, wohl aber zahlreich in den aus einer viel jüngeren Periode der neolithischen Zeit stammenden Kjökkenmöddinger in Amerika, welche Zeichen einer viel fortgeschritteneren Kultur tragen. Die Befunde der Grotte von Gourdan sprechen dafür, daß die Bewohner der Renntierzeit angehörten (das Ren gehört einer späteren Periode an als der Höhlenbär und das Mammut, wohl der Postglazial- oder der Spätglazialzeit); sie waren wahrscheinlich eine Art von Kopfschneller, welche die Häupter ihrer Feinde als Siegestrophäen in die Grotte hineinbrachten, diese dort skalpierten und dann das Gehirn verzehrten; also nicht aus Hunger, sondern nur zur Befriedigung magischer Bedürfnisse Anthropophagen waren, wie heute viele Primitive auf ziemlich hoher Kulturstufe. Die Oberschenkelbeine mit für Kannibalismus sprechenden Einschnitten in der Grotte dei Colombi auf der Insel Palmaria hat man zusammen mit Feuersteinwerkzeugen, Topfscherben und Knochennadeln und mit den Knochen von Ziegen, Schweinen, Rindern usw. gefunden, d. h. die Bewohner gehörten durchaus einer jüngeren Epoche der Steinzeit an. Die Spuren von Kannibalenmahlzeiten auf der Iberischen Halbinsel in der Grotte von Peniche befinden sich in neolithischen Ablagerungen, ebenso die in der Einhornhöhle bei Scharzfeld am Harz. Die Kannibalenmahlzeiten einer Höhle beim Dorfe Holzen, unweit Eschershausen, stammen aus der Bronzezeit. In den Dolmen des Departements Lozère hat man angenagte Knochen und (zur Gewinnung des Markes) aufgeschlagene Röhrenknochen neben einem mit Bronzeschmuck versehenen Skelette gefunden. Die alten Bewohner des Departements Aveyron in Südfrankreich schmückten sich mit durchbohrten Menschenzähnen, die, an Schnüren aufgereiht, als Ketten getragen wurden, wie es heute noch zum Beispiel die Niam-Niam und die Aschanti tun. Nur ein einziger möglicherweise für eine Kannibalenmahlzeit sprechender Fund reicht bis in die vierte Eiszeit zurück, in der die Technik der Steinbearbeitung aber auch schon relativ weit fortgeschritten war: es sind die

1) Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie.

vielen in einem einzigen Feuerherd liegenden zerbrochenen und mehr oder weniger angebrannten Menschenknochen von Krapina in Kroatien[1].

Über das Vorkommen der Anthropophagie bei kulturell ziemlich hochstehenden Völkern in historischer Zeit besitzen wir eine ganze Reihe von Zeugnissen.

Herodot (I, 216) berichtet uns von den Massageten, einem skythischen Volk in Zentralasien: Wenn jemand ein sehr hohes Alter erreicht, so kommen seine nächsten Blutsverwandten zusammen und opfern ihn und mit ihm mehrere Schafe. Nach vollbrachtem Opfer kocht man sowohl den geopferten Anverwandten als auch die geschlachteten Schafe und verzehrt beide gemeinschaftlich. Von ihren Nachbarn, den Issedonen, berichtet er (IV, 26), daß die Söhne nach dem Tode der Väter Opfertiere schlachteten, dann die gestorbenen Väter wie die geschlachteten Tiere zerstückelten, beides kochten und verzehrten. Besonders aber hoben sie die Schädel der Verstorbenen als große Heiligtümer auf, faßten sie in Gold und brauchten sie bei ihren jährlichen Opfern. In Indien nennt Herodot (III, 38, 97, 99) mehrere Völker, unter welchen die Kinder entweder ihre verstorbenen Eltern verzehrten, oder wo man jeden kranken Verwandten bald umbrachte, damit das Fleisch sich nicht verschlechtere, weil es zum Verzehren bestimmt war. Aristoteles hebt die Anthropophagie einiger Völker am Pontus hervor. Strabo (XI, 520) berichtet ganz Ähnliches von den Derbikern in Margiana. Sie erwürgen Greise, sobald sie das siebzigste Jahr zurückgelegt haben, und die Verwandten verzehren deren Fleisch. Alte Frauen von gleichem Alter werden zwar erwürgt, aber nicht gegessen, sondern begraben. — Ich darf vielleicht gleich bemerken, daß bei vielen primitiven Stämmen der Gegenwart die Beerdigung eine verächtliche Behandlung der Leiche ist.

Von den Karmaniern, einem Volke westlich des Indus nach Persien hin wohnend, erfahren wir (Strabo XV, 727): „Keiner heiratet, bis er einem Feinde den Kopf abgeschnitten und dem Könige gebracht hat; dieser aber verwahrt die Schädel in der königlichen Wohnung, die Zunge jedoch schneidet er in kleine Stücke, vermischt sie mit Mehl und gibt sie, nachdem er selbst davon gekostet, dem Überbringer und dessen Verwandten zum Verspeisen."

Von Irland erzählt Strabo (IV, 201), daß seine rohen Bewohner sowohl Menschen- als Vielfresser seien und es für rühmlich halten, ihre verstorbenen Eltern zu verzehren . . . Er berichtet hier ferner, daß die Menschen-

1) Dr. Kal Gorjanović-Kramberger: Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXI. Bd., 1901, Heft III/IV.

fresserei auch eine skythische Sitte gewesen sein soll. Dieselben Angaben finden wir bei Diodorus Siculus.[1] Nach dem Zeugnis des Porphyrios geschah es, daß man namentlich auf Chios und Tenedos bei den blutigen Bacchanalen, die Omophagien genannt wurden und die man alle drei Jahre beging, einen Menschen gliedweise zerstückelte und sein Fleisch roh verschlang. Aber nicht allein auf Griechenland beschränkten sich solche Mysterienbräuche. Nach Sallust tranken Catilina und seine Genossen zur Bekräftigung ihres Bundes nicht bloß Menschenblut unter Wein gemischt, sondern es wurde auch nach den bestimmten Versicherungen der Alten ein Knabe geopfert, auf seine Eingeweide geschworen und davon gegessen. Juvenal redet von den Knabengedärmen, welche der römische Weissager, der Haruspex, durchwühlte. Kleine Kinder zu religiösen Zwecken geopfert zu haben, macht Horaz in seiner fünften Epode der vormals geliebten Canidia zum Vorwurf.

Plinius berichtet, daß noch im Jahre 87 v. Chr. in Rom ein Verbot der Menschenopfer erlassen wurde; dieses Verbot wurde dann nochmals erneuert durch Augustus, ferner durch Tiberius, ja sogar noch durch Hadrian.

Unter den christlichen Vätern erwähnt Tertullian, wie man bis auf seine Zeit im Bunde des Jupiter Menschenblut getrunken habe. Auch in den Mithra-Mysterien, welche Kaiser Heliogabal[2] noch im dritten Jahrhundert feierte, wurde ein Knabe geschlachtet und gegessen.

Juvenal, der unter Domitian nach Ägypten verbannt wurde, berichtet von den Ägyptern, daß sie den Genuß von Menschenfleisch gestatteten. Wie weit das eine historische Tatsache ist, dürfte zweifelhaft sein; jedoch scheint die Anthropophagie der alten Ägypter nach den Ausführungen von H. C. Jelgersma[3] sehr wahrscheinlich zu sein. Die Ausgrabungen beweisen uns, daß die Ägypter die Tötung von Menschen in großem Ausmaße bei Begräbnisfeiern kannten; Bäder in Menschenblut galten bei ihnen als Mittel gegen Aussatz; als Mittel gegen die Fallsucht wurde das Menschenblut im Altertum angesehen. In China soll sich der Gebrauch von Menschenfleisch gegen gewisse Krankheiten bis heute erhalten haben.

Der heilige Hieronymus[4] schildert in ziemlich glaubwürdiger Weise als Augenzeuge, daß die Atticoten (Attacoten?) in Nordeuropa sich von

1) Griechischer Geschichtsschreiber unter Caesar und Augustus.

2) Römischer Kaiser, 218—222 n. Chr.

3) Der Kannibalismus und seine Verdrängung im alten Ägypten. Imago XIV, 1928, S. 275.

4) Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts.

Menschenfleisch nährten und den Busen der Weiber und das Gesäß als besondere Leckerbissen genossen.

Für das deutsche Volksgebiet ist es bezeichnend, daß die „Lex Salica" (erstmalig niedergeschrieben 486—496) ein Verbot des Kannibalismus zu magischen Zwecken enthält. In einem deutschen Volksbuche aus dem sechzehnten Jahrhundert heißt es: „Der Spiritus, der aus dem Gehirn eines Menschen gesogen wird, stärkt sehr das Gehirn. Öl von Menschenhänden dient wider die Gicht an Händen, Öl von den Füßen wider die Gicht an den Füßen."

Strabo erzählt, daß in Belagerungsnöten die Kelten, Iberer und mehrere andere Völker Menschenfleisch gegessen haben. Nach dem Berichte des griechischen Historikers Dio Cassius (LXVIII, 32) trat infolge einer Hungersnot die Menschenfresserei bei den Juden auf, als diese sich unter Trajan gegen die römische Herrschaft empörten. Valerius Maximus (VII, 6) tadelt die Spanier, die in belagerten Städten die Gefangenen nicht nur, sondern auch ihre eigenen Kinder und Weiber verzehrten. Herodot (III, 25) berichtet, daß, als auf dem Zuge des Kambyses durch die Libysche Wüste Hungersnot eintrat, je zehn losten und dann den verzehrten, den das Los traf. Im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert sollen in China die Bewohner infolge von Hungersnöten Menschenfleisch gegessen haben. Im siebenten Jahrhundert n. Chr. soll Menschenfresserei wegen eines Mißwachses in Europa epidemisch geherrscht haben. Nach Thiers herrschte um das Jahr 1026 in Frankreich unter dem Könige Robert eine fürchterliche Hungersnot, so daß Menschenfleisch gegessen wurde. Abd-Allatif, ein arabischer Arzt aus Bagdad, berichtet von einer um das Jahr 1200 in Ägypten wegen des Ausbleibens der Nilüberschwemmungen ausgebrochenen Hungersnot, welche Menschenfresserei nach sich zog. Eltern aßen ihre eigenen Kinder oder boten sie zum Verkauf aus; Leichen wurden aus den Gräbern gerissen und verzehrt u. a. m.

Eichwald[1] erzählt, daß die Ostjacken im Jahre 1860 bei einer Hungersnot ihre eigenen Kinder aßen. Und nach Ellis sollen auch die Nayas in den Gebirgen Hinterindiens in Hungerjahren Menschenfleisch essen. Auch bei der im Jahre 1868 in Algier ausgebrochenen Hungersnot griff die Menschenfresserei unter den Eingeborenen um sich: das Kriegsgericht zu Blidah verurteilte einen Menschen zum Tode, der in weniger als einem Monate sechs Menschen getötet und gefressen hatte.[2] G. A. Schumacher[3] erzählt, daß

1) Archiv für Anthropologie III, S. 333.
2) Vgl. Bonner Zeitung 1869, 21. Jan.
3) Zur Rettung Schiffbrüchiger. Emden 1869.

auf dem Wrack des „Excelsior“, der in der Nordsee vor der Insel Juist scheiterte, im Februar 1866, und auf dem Wrack der „Ocean Queen“, die in der Ostsee vor der kurischen Nehrung in Trümmer ging, im Dezember 1866 Menschenfleisch gegessen worden ist. Und noch im Jahre 1893 durchlief die Zeitungen eine ähnliche Nachricht. Die Schiffbrüchigen des norwegischen Dampfers „Thekla“ sollen, während sie sechzehn Tage lang nahrungslos auf dem Atlantischen Ozean herumtrieben, das Fleisch eines durch das Los bestimmten Holländers verspeist haben. L. M. Rosenstein[1] berichtet uns von vielen glaubwürdig geschilderten Fällen von Anthropophagie während der letzten großen Hungersnot in den Jahren 1921—1922 in Rußland im Wolgagebiet, insbesondere im Gouvernement Samara.

Im Anschluß an diese Beispiele notgedrungener, vorübergehender Menschenfresserei seien auch einige Fälle erwähnt, wo Anthropophagie infolge pathologischer Zustände aufgetreten ist. Im Jahre 1553 soll in Brettenburg eine schwangere Frau ihren Mann getötet und, während sie ihn verzehrte, drei Söhne geboren haben. Dasselbe Verbrechen soll im Jahre 1562 von einer schwangeren Frau in Droissig begangen worden sein. Meißner[2] erzählt von einem Mann in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts im Bayreuther Land, welcher glaubte, er werde fliegen können, wenn er neun Herzen von Kindern, die noch im Mutterleibe getragen werden, esse; dieser Mann wurde, nachdem er bereits acht schwangere Frauen getötet und die Herzen der Kinder „warm und zuckend“ gefressen hatte, ergriffen und hingerichtet.

Zusammenfassend möchte ich bemerken: Kein Erdteil ist frei von Kannibalismus gewesen; wo er heute nicht mehr herrscht, da bestand er früher; reiche und arme Länder kannten ihn oder kennen ihn noch, er kommt in Amerika vor, von den eisigen Gegenden des Hudson Bay-Gebietes durch die Tropen bis zur Südspitze des Kontinents. In allen Zonen ist die Anthropophagie verbreitet gewesen, doch ist sie heute wesentlich im Gebiete der Tropen zu Hause. Sie ist bei seßhaften, ackerbautreibenden Völkern, wie in Afrika, verbreitet und findet sich nicht minder bei umherschweifenden Horden, wie in Amerika und Australien. Für den amerikanischen Kontinent ist es bezeichnend, daß sich der Kannibalismus nicht etwa bei den Stämmen ärmster Kultur findet, sondern gerade bei den höchststehenden, den Stämmen des Nordwestens, bei den Nootka, Quakiutl, Bellacoola, bei denen ein kannibalistischer Kult stattfindet.

Während Herodot die Erzählungen der alten Völker ohne Kritik wieder-

1) „Zur Psychopathologie des extremen Hungers.“ Krankheitsforschung. Bd. III, 1926.
2) Skizzen. Leipzig 1796, XIII. Slg., S. 164.

erzählt, findet sich bei den meisten älteren Berichterstattern Abscheu gegen die geschilderten Gebräuche oder Verurteilung derselben; manchmal eine Erklärung durch Hungersnot, Aberglauben, Wahnsinn oder Rachelust; auch wird von Vorfällen berichtet, in denen der Genuß von Menschenfleisch auf Wut zurückgeführt wird; z. B. hat der aufgebrachte Pöbel im Jahre 1617 in Paris Leber und Lunge des Marschalls d'Ancre, im Haag 1672 das Herz des bei einem Aufstande als Feind der Oranier ermordeten de Wit verschlungen.

Die Autoren der neueren Zeit haben vielfach die Frage aufgeworfen, ob etwa Mangel an Vieh oder Unfruchtbarkeit des Landes Ursache der Anthropophagie sein könnte. Sie sind immer zu dem Resultat gekommen, daß die Anthropophagie auch dort vorkommt, wo keine zwingenden äußeren Ursachen, wie Hungersnot oder Mangel an Tieren, zum Genuß von Menschenfleisch zwingen, ja daß diese auch in den fruchtbarsten Gegenden vorkommt.[1] Andrerseits konnte bei einem Stamme von Buschmännern, die ein kümmerliches Leben von Insektenlarven, Mäusen und Wurzeln führten, keine Spur von Anthropophagie entdeckt werden.[2] Manche Autoren aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts glauben, die Anthropophagie durch eine besondere Grausamkeit der Kannibalen erklären zu können; diese Erklärungsversuche möchte ich von vornherein abschwächen. Primitivere Völker verhalten sich zu körperlichen Schmerzen ganz anders als wir; Thurnwald besitzt eine Photographie von einer Pubertätsfeier aus der Südsee: Männer tragen in einem Festzuge über ihrem Oberkörper etwa drei bis vier Meter hohe Nachbildungen von seltenen Tieren; diese werden durch ein breites, zwischen den Oberschenkeln durchgehendes Band gehalten, welches, um das Tragen zu erleichtern, für die Dauer des Festzuges mit der Bauchhaut vernäht wird.

Wie die Anthropophagie aus dem Hunger heraus sich zur Gewohnheit entwickelt und durch die physikalischen Verhältnisse eines Landes bedingt wird, kann an dem Beipiele von Australien gezeigt werden. Dort versagen unfruchtbare Landstriche häufig die dürftige Nahrung. Infolgedessen geht die Horde auf Jagd aus; aber auch andere, feindlich gesinnte Stämme ziehen aus denselben Gründen aus. Nun beginnt der Kampf, und sie verzehren

1) Die Berichte von einzelnen Reisenden über den Verkauf von Menschenfleisch auf Märkten will ich übergehen; zum Beispiel einen Bericht über Alt-Calabar von Hutchinson vom Jahre 1859. Wenn das wirklich vorgekommen ist, so handelt es sich sicher um einen Verfall der ursprünglichen Gebräuche beim Genuß von Menschenfleisch; — einen Verfall ursprünglicher Gebräuche finden wir bei vielen Naturvölkern.

2) Henkenius: Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie.

sich gegenseitig; jetzt setzt auch die Rachsucht als Beweggrund der Anthropophagie ein. Der getötete Feind soll vollständig vernichtet werden; und der Australier ißt mit Vorliebe Herz und Zunge des erlegten Feindes, d. h. die Organe, von denen seiner Ansicht nach die Feindschaft und die Schmähreden ausgingen.

Andrerseits führt Feinschmeckerei zur Anthropophagie: Amerigo Vespucci bringt in einem Briefe aus dem Jahre 1501 ausführliche Mitteilungen über die Anthropophagie der Tupivölker an der brasilianischen Küste: „Wenn sie Sieger sind, schneiden sie die Besiegten in Stücke, verzehren dieselben und versichern, daß es ein sehr vortreffliches Gericht sei; der Vater verzehrt den Sohn und der Sohn den Vater, je nach Umständen und Zufällen des Kampfes. Ich habe einen Ort gesehen, wo Stücke gesalzenen Menschenfleisches an den Balken der Häuser hingen, wie wir bei uns getrocknetes oder geräuchertes Schweinefleisch, Würste oder andere Eßwaren aufhängen. Sie waren höchst erstaunt, daß wir nicht gleich ihnen das Fleisch unserer Feinde verzehrten; sie sagten, daß nichts vortrefflicher schmecke als dieses Fleisch, und daß man nichts Saftigeres und Delikateres haben könnte." — Zum Motiv der Feinschmeckerei möchte ich bemerken, daß alle Anthropophagen Menschenfleisch für wohlschmeckender erklären als das von Tieren, daß sie nicht alle Körperteile in gleicher Weise essen, vielfach eine sorgfältige Auswahl unter denselben treffen und zum Teil sehr langwierige und komplizierte Zubereitungsweisen kennen; daß sie das Menschenfleisch sehr oft mit dem Fleisch von Tieren und mit allerhand Pflanzen mischen; daß fast alle von ihnen das Fleisch von Weißen für unschmackhaft erklären, weil es ihnen zu salzig ist.

Auf den Fidschiinseln galten Zunge, Herz, Leber und Nase als Delikatessen. Wer im Besitz einer größeren Portion Menschenfleisch war, teilte mit seinen Freunden, denn eine Unterlassung dieser Höflichkeit führte wohl bis zum Kriege. — Von dem Baromapulanahäuptling Lomando wird im Jahre 1871 erzählt, daß er sich öfters junge Mädchen im Felde fangen ließ, um sie zu schlachten; besonders sollen die Schamteile für ihn das Leckerste gewesen sein. — Bei den Niam-Niam waren die Kinder von Sklavinnen als Leckerbissen zum Fressen bestimmt; ebenso bei den Monbuttu, wo die Kinder der Küche des Königs verfallen.

Wir erfahren weiter über die Tupivölker: Sie töten im Kriege alle ihre Feinde, gleichviel welchem Geschlechte sie angehören, um deren Leichnam dann zu braten und zu verzehren. Die Kinder der Feinde führen sie aber mit in ihre *Aldeas*, um sie gleich ihren eigenen Kindern zu behandeln

und mit diesen zu erziehen. Wenn aber diese gefangenen Kinder das Alter von zwölf bis vierzehn Jahren erreicht haben, so dienen sie zu einer Kannibalenmahlzeit, welche von dem ganzen Dorfe unter großen Feierlichkeiten begangen wird. Mit Arafedern schön geschmückt zieht die Bevölkerung auf, die Kriegstrompeten erklingen, und die unglücklichen Kinder werden in einen Kreis vor die tanzende Menge geführt. Hinter den armen Geschöpfen stehen die Pflegeeltern, welche sie aufzogen, und diese sind es auch, welche sie erschlagen. Während der nächtliche Tanz fortdauert, werden die Leichen zerstückelt und verzehrt. Auch junge Weiber hält man zuweilen jahrelang gefangen, ehe sie geschlachtet und gefressen werden.

Durch Pigafetta (geb. 1491) erfahren wir eine Geschichte, die den Ursprung der Anthropophagie bei den Tupivölkern erklären soll: „Sie sagen, diese Gewohnheit habe ihren Anfang durch eine Frau genommen, deren einziger Sohn ermordet worden war. Als man nachher verschiedene von den Tätern gefangen zu der Alten geführt, wäre sie wie ein wütender Hund auf einen von ihnen gestürzt und hätte ihm einen Teil der Schulter abgefressen. Dieser wäre nachher zu den Seinigen entflohen und hätte ihnen seine Schulter gewiesen, worauf sie alle angefangen, das Fleisch ihrer Feinde zu verzehren. Doch essen sie solches nicht auf einmal, sondern schneiden es in Stücke und hängen es in den Rauch, und einen Tag essen sie ein Stück gekocht und den andern gebraten, zum Andenken ihrer Feinde."

Die Mitteilungen über die Tupivölker sagen uns, daß bei ihnen Feinschmeckerei und Wiedervergeltung die treibenden Kräfte der Anthropophagie zu sein schienen.

Über den Ursprung der Anthropophagie im Gebiete des Amazonenstromes erzählen uns die Ältesten von dem weitverbreitetsten Stamme der Umaüas folgendes: Vor langer Zeit, als die Tiere noch sprechen konnten, trieb sich eine Horde Miranhas am Japure umher und fand dort einen auf dem Sande schlafenden Umaüa. Diesen schlugen die Miranhas, welche sehr hungrig waren, tot und fraßen ihn auf. Die Umaüas erhielten Kunde von diesem Vorgang durch einen Vogel; sie begannen von nun an einen Rachekrieg gegen die Miranhas, und wer von diesen gefangen in ihre Gewalt geriet, wurde aus Rache und Wiedervergeltung aufgefressen. Der Gefangene wurde im Dorfe der Umaüas streng überwacht, aber nicht etwa eingesperrt. Man gab ihm eine Frau, die ihn recht gut ernähren mußte. Nach etwa einem Vierteljahre mußte er selber das Holz sammeln, mit welchem er gebraten werden sollte. Die Krieger bezeichneten mit rotem Ocker jene Körperstelle, die sie am andern Tage verspeisen wollten, und nachher wurde bei Mond-

schein ein Tanz aufgeführt, an welchem der Gefangene teilnahm. Am nächsten Tage erhielt er mehrere Keulenschläge auf die Schläfe; dann schnitt man ihm den Kopf ab, der auf eine Lanze gesteckt und im Dorfe umhergetragen wurde; auch die Knochen wurden entzweigeschlagen, damit man das Mark genießen könne. Von dem Schlachtopfer durfte nichts übrig bleiben als der mit Farbe bemalte Kopf, der in der Hütte des tapfersten Kriegers als Trophäe aufbewahrt wurde. Unmittelbar nach dem Schmause waren alle Umaüas bemüht, das genossene Menschenfleisch so rasch wie möglich wieder von sich zu geben; das scheint dafür zu sprechen, daß die Umaüas ihre Feinde nicht aus Gier nach Menschenfleisch verzehrt hatten, sondern der Rache und der Wiedervergeltung wegen.

Die Eskimos sind keine Kannibalen aus Nahrungsmangel, da sie Überfluß an Fleischnahrung haben; wenn sie hie und da ein Stück vom Herzen ihres Feindes aufessen, so tun sie es nur im Glauben, dadurch die Anverwandten ihrer Feinde zu schädigen.

Die Battas auf Sumatra essen Menschenfleisch als eine Art von Zeremonie, um ihren Abscheu gegen Laster durch eine schmähliche Strafe an den Tag zu legen. Kannibalismus ist bei ihnen gesetzlich als Strafe vorgeschrieben, wenn ein niedrigstehender Mann mit der Frau eines Radscha Ehebruch getrieben hat, wenn jemand sich des Landesverrats oder der Desertion schuldig gemacht hat, und wenn ein Feind mit der Waffe in der Hand gefangengenommen wird. Wer seine Schulden nicht bezahlt oder wer ein Verbrechen begangen hat, wird ohne weiteres getötet und verzehrt.

Nicht bloß im Mythos, wie bei den Tupivölkern, sondern auch in der Realität werden anthropophage Gebräuche auf bestimmte Vorfälle zurückgeführt: zum Beispiel von den Babutu wurde, weil sie einstmals die Rinder des Königs Ruganzu geraubt und gegessen hatten, eine Blutsteuer gefordert, so daß jedes Jahr eine Jungfrau und ein Jüngling gestellt werden mußten. Der Jüngling wurde totgeschlagen und sein Blut dem König gebracht; die Jungfrau kam in seinen Harem. Bei der Thronbesteigung wurde ebenfalls ein Knabe und ein Mädchen geopfert und dabei eine Trommel mit den Schenkelknochen eines Mädchens geschlagen. — Überhaupt spielt bei den Gebräuchen der Kannibalen das frische Menschenblut eine große Rolle: Bei den Markesas in Polynesien töten die Männer öfter ihre Weiber, Kinder ihre altersschwachen Eltern und stürzen sich auf das warme Blut. — Bei den Amapondakaffern besteht die Sitte, daß beim Antritt eines neuen Häuptlings einer seiner Verwandten umgebracht wird, in dessen Blut sich der Häuptling baden und aus dessen Schädel er trinken muß.

Auf den Vitiinseln stand die Anthropophagie in voller Blüte. Wenn ein Tempel errichtet, ein Kahn gebaut oder in die See gelassen (was ein seltenes, feierliches Ereignis ist), wenn die Abgaben eingeliefert wurden oder ein Fürst von einer Reise zurückkehrte, wurden Menschen geopfert und gegessen; ja es kam vor, daß bei jedem Brett zu einem Schiffe ein Mensch und, wenn das Schiff fertig war, so viele Menschen getötet wurden, daß man das ganze Verdeck mit ihrem Blute waschen konnte; wenn man den Kahn vom Stapel ließ, wurde er über lebende Menschen in die See gerollt, dieselben hierauf getötet und gegessen. Bei jedem Pfosten eines neuen Hauses wurde ein lebender Mensch miteingegraben. Bei der Feier der Mannbarkeit eines Häuptlingssohnes wurden alle Einwohner einer rebellischen Stadt und dazu noch Sklaven geopfert. Man ging so weit, daß man gefangenen Feinden Land anwies, das sie bebauten, sie auch heiraten ließ, und wenn man Menschen zum Opfern brauchte, sie je nach Bedürfnis holte und schlachtete.[1]

Eine Form der Anthropophagie ist die Kopfjagd; sie ist eine Sitte von fest umschriebener Verbreitung, die in ihrer Wurzel mit der mystischen Wertung des Kopfes als Sitz besonderer Kräfte in Zusammenhang steht. Vielfach ist in Kopfjägergemeinden jedes Berühren des Kopfes eines Angehörigen der adligen Schicht streng verboten und wird mit dem Tode bestraft. Achtung und Auszeichnung sind so an den Besitz von erbeuteten Schädeln geknüpft, daß man von „Schädelgeld" nicht ganz mit Unrecht gesprochen hat. In malaiischen Gegenden geht kein bedeutungsvolles Ereignis des Lebens vorüber, ohne daß ein Schädel erbeutet werden muß.

Dafür, daß die Kopfjagd eine uralte Sitte ist und auch im Zusammenhang mit Pubertätsriten steht, spricht eine Mitteilung von Strabo (XV, 727) über die Karmanier, ein Volk westlich des Indus nach Persien hin: „Keiner heiratet, ehe er einem Feinde den Kopf abgeschnitten und dem Könige gebracht hat; dieser aber verwahrt die Schädel in der königlichen Wohnung; die Zunge jedoch schneidet er in kleine Stücke, vermischt sie

1) Das ist eine verbreitete Form der Sklaverei, der sich die dazu bestimmten Männer ohne Widerspruch unterziehen, wohl wissend, daß sie jeden Tag geschlachtet und verspeist werden können. Die Maori lassen ihre Opfer selbst das Holz herbeitragen und die Öfen herrichten, in denen sie gebraten werden sollen. Soweit wir eine Geschichte von Naturvölkern kennen, finden wir selten ein Revoltieren gegen Sklavenketten, die Abhängigkeiten werden als durch höhere Gewalten bedingte, „gottgewollte" hingenommen, und sogar dort, wo der Weiße sie beseitigen will (z. B. in Ponape, Karolineninseln), richtet sich die Auflehnung gegen den voreiligen Europäer, nicht gegen den Träger der alten Ordnung.

mit Mehl und gibt sie, nachdem er selbst davon gekostet, dem Überbringer und dessen Verwandten zum Verspeisen."

Auf den Inseln der Torresstraße ist der Hauptzweck des Kampfes die Jagd nach Feindesköpfen; diese werden als Trophäe aufbewahrt. Unter den Geschenken, welche man als Brautschatz gab, werden auch Schädel genannt. Der Kopf wird meistens als Trophäe vor den Tempeln oder Häusern auf Pfähle gesteckt. Der Kopf fällt immer dem zu, der den Todesstoß versetzt hat. Auch bei den Ewestämmen in Nordwestafrika ist die Kopfjagd verbreitet. Auf den Salomonen zieht man die Kopfhaut mit den Haaren skalpartig ab und setzt diese Perücke auf eine Kokosnuß, die im Gemeindehaus aufgehangen wird; so hat man die Kraft, die Seele im Gemeindehaus aufbewahrt.

Bei manchen Kamerunstämmen darf kein Häuptling die Erbschaft seiner Vorgänger antreten, ehe er einen oder mehrere Männer umgebracht und deren einzelne Körperteile unter seine Verwandten verteilt hat.

Bei vielen wilden Völkern geht kein bedeutungsvolles Ereignis vorüber, welches nicht von einem Verzehren von Menschenfleisch begleitet ist. Die Haidah in Nordamerika haben eine eigentümliche Form der Anthropophagie. Nach der Zeit des Salmenfanges feiern sie ein Fest, zu dem sich der Häuptling, der auch Oberzauberer ist, im Walde durch wochenlanges Fasten vorbereitet; hiedurch wird er in höchste Ekstase versetzt, rennt zwischen den versammelten Stammesgenossen umher, beißt da und dort einem ein Stück Fleisch aus dem Körper und ißt es.[1]

Huldigte man auf Tahiti dem jungen Könige, so brachte man ihm von drei Menschenopfern je ein Auge auf einem Pisangblatte dar. Der Kopf wird für heilig gehalten und das Auge für dessen kostbarsten Teil. Daher wird dem Könige, als des Volkes Haupt und Auge, dieses überreicht. Hiedurch erhält er einen großen Zuwachs an Weisheit und Klugheit.

Vielfach werden die schönsten und tapfersten oder durch ihre Stellung hervorragendsten Kriegsgefangenen zuerst verzehrt; Herz und Gehirn werden bevorzugt, denn sie sind der Sitz der Tugenden, der Tapferkeit und Stärke, und diese will sich der Überwinder zu eigen machen. So erklärt sich, daß

1) H. H. Bancroft: The native races of the pacific Staates. III, p. 150. — In einer mir bekannten Kinderschar war ein sehr aggressiver Junge, welcher sich im Spiel als Hund gebärdete und seine Spielgenossen der Reihe nach zu beißen und ihnen Haarbüschel auszureißen versuchte; letztere aß er gelegentlich auf; allmählich ahmten alle Kinder dieses Kreises sein Spiel nach und schnappten im Scherz wie Hunde nach allen Spielgenossen.

Häuptlinge, Priester und auserlesene Krieger allein der Gunst teilhaft werden sollen, ihre moralischen Eigenschaften solchergestalt zu stärken und zu vermehren. Es ist häufig ein Vorrecht gewisser Klassen, einer eigenen Bruderschaft, die mit besonderen Heldentugenden ausgestattet sind; die höchste Stufe ist der Hametze oder Menschenfresser. — Damit die Regierung des Fürsten glücklich ausfalle, wird bei den Kinbunda (Portugiesisch-Westafrika) der tapferste aller Kriegsgefangenen geopfert. Der Wahrsager zerlegt den Rumpf und wahrsagt aus den Eingeweiden. Er trägt Sorge, daß jeder außer einem Stück Fleisch auch etwas vom Herzen bekomme, dem Sitz der Tapferkeit. Sie glauben nun infolgedessen eine solche Kraft zu erlangen, daß sie immer mit Erfolg gegen ihre Feinde kämpfen können.

Auf Isabel wird zuerst das Hirn des getöteten Feindes roh gegessen, dann die Schenkel und übrigen Glieder, zu deren jedem ein heiliges Lied gesungen wird. Die Scham wird in ein Bananenblatt gewickelt und dem höchsten Häuptling als ihm zukommender Anteil überreicht. Bei den Neukaledoniern bekommt derjenige, der den Feind erlegt hat, den Penis desselben als Ehrenteil. — Auf den Fidschiinseln wurde unter ganz bestimmten Liedern und Tänzen der Leichnam zum Tempel gebracht. Weiber und junge Mädchen führten sie auf, indem sie singend mit Stäben die Schamteile der Leichen berührten. — Die Scham war als das lebenspendende Glied ursprünglich den Göttern geweiht.

Die Aneignung der Eigenschaften geschieht in einer sublimierten Weise bei den südamerikanischen Tarianas und Tucanos, die den vermeintlichen moralischen Gewinn, die Eigenschaften und Tugenden des Verstorbenen in sich aufnehmen, indem sie den Körper über dem Feuer zu einer verkohlten Masse dörren und diese als Pulver mit Caxire vermischt trinken.

Die Dajaks geben den Knaben die Hirnhaut und das Herz erlegter Feinde zu essen, um sie tapfer und mutig zu machen. Bei den Südaustraliern erlangt der ältere Bruder die Körperschaft seines jüngeren Bruders, wenn er ihn ißt. — In Queensland verzehrt die Mutter ihr neugeborenes Kind, um die ihr durch die Leibesfrucht entzogene Kraft wiederzugewinnen.[1] —

1) Fenichel hat uns auf eine infantile Sexualtheorie von Knaben aufmerksam gemacht („Einige noch nicht beschriebene infantile Sexualtheorien", Int. Ztschr. f. PsA. XIII, 1927, S. 166): Ein Mädchen kommt zustande, indem ein Junge wieder in den Mutterleib zurückkehrt, sozusagen eingestampft, in die Mutter zurückgepreßt oder von ihr gefressen wird. Dort wird er unter dem Einfluß des Vaters so behandelt, daß er seinen Penis verliert. Dann wird er als Mädchen wiedergeboren. Diese Theorie bringt er in einem Nachtrag („Zur Angst vor dem Gefressenwerden", Int. Ztschr. f. PsA., XIV, 1928, S. 404) mit der in Märchen, z. B. in „Hänsel und Gretel", im

Von den Jukuten und Tungusen, also mongolischen Stämmen, wird berichtet, daß sie die Nachgeburt ihrer eben entbundenen Weiber gebraten oder gekocht genießen. Die Weiber der Kamtschadalen essen die Nachgeburt, um desto schneller wieder gebären zu können.

Auch als Medikament gegen Husten oder Dysenterie werden kleine Stücke getrockneten Menschenfleisches bei Stämmen auf Borneo gebraucht.

Gelegentlich der Verfolgung eines Känguruhs entstand unter Australiern ein Streit, bei dem zwei Männer einen dritten erschlugen, den sie nebst dem erlegten Känguruh und einem getöteten Hund an einem Baum aufhingen und räucherten. Als Grund wurde angegeben, daß das Verzehren von Menschenfleisch stark und intelligent mache, besonders das von Weibern die sexuelle Potenz hebe.

An den Uferlandschaften des Viktoriasees gibt es eine Gemeinschaft, welche Leichen ausgräbt und auffrißt; sie glauben, dadurch unheimliche zauberische Kräfte zu bekommen und sich in wilde Tiere verwandeln zu können.

Die Abiponer aßen gern Tiger, Stiere, Wildschweine, weil diese Nahrung Stärke und Mut verleiht; sie verschmähten Nahrung, welche feige macht. Ebenso glauben die Kalifornier, durch das Aufessen tapferer Männer selbst tapfer zu werden, und so glaubten auch die Markesaner, durch das Aufessen des tapfersten Besiegten sich dessen Eigenschaften anzueignen.

Diese Motive sind es, derentwegen man besonders auf das linke Auge oder das Herz begierig war; aß man den Sitz der Seele, so aß man die Seele und ihre Eigenschaften, nahm selbst an Klugheit und Einsicht zu. Die Leiche guter Häuptlinge wird angeblich „aus Liebe aufgefressen". — In Queensland glaubt man, die Toten durch Verzehren zu ehren, — ein Motiv, dem wir auch bei anderen Stämmen begegnen.

Folklore usw. so häufig vorkommenden Angst vor der fressenden Mutter, der Hexe, in Zusammenhang, und deutet diese Befürchtungen als den angstvoll regressiven Ausdruck der Inzestwünsche der Knaben. Der Mutterleib wird symbolisch als Mühle, als Teufelsmühle, als Hölle oder als Unterwelt, in der Strafen erduldet, Kastrationsgefahren bestanden werden müssen, dargestellt. Die Figur der „furchtbaren Mutter", der Hexe, die den Hänsel frißt, u. dgl. treten dann in Assoziationen auf, und die Angst, von der Mutter gefressen zu werden, wird in solcher Determination im allgemeinen in Psychoanalysen wohl noch häufiger gefunden werden als das „uralte Kindergut", die Angst, vom Vater gefressen zu werden. (Freud.) Er erinnert uns an das bekannte Hauffsche Märchen vom Zwerg Nase: Der Zwerg Nase muß eine alte Frau vom Markte nach Hause begleiten, kommt in ein Zauberschloß, wird durch ein Zauberessen in ein Meerschweinchen verwandelt, muß als solches eine Anzahl Jahre dienen und wird dann mit langer Nase entlassen. Uns interessiert im Rahmen unserer Arbeit hauptsächlich die Vorstellung, daß zur Entstehung eines neuen Menschenkindes ein Kind gefressen werden muß.

Man betrachtet das Verzehren auch geradezu als Trost in der Trauer um den Verstorbenen.[1] Fiel unter den Turrbal bei einem ihrer zeremoniellen Kämpfe bei der Jünglingsfeier einer von ihnen, so wurde er in streng ritueller Weise vom Medizinmann zerlegt und von allen aufgegessen. Sie aßen ihn, weil sie ihn kannten und liebten und jetzt wußten, wo er wäre, und damit sein Fleisch nicht verwese. Seine Mutter trug dann Haut und Knochen monatelang mit sich herum, und wenn sie mit einer anderen Horde zusammentraf, holte sie die Haut hervor, und die Freunde des Verstorbenen schnitten sich ein Stück davon ab. — So denken die Tangara, welche die Überreste ihrer Toten mit sich schleppen; wenn sie große Trauer packt, so essen sie ein Stück Fleisch von ihnen. Nicht selten, namentlich auf Isabel, sieht man Armbänder von Menschenzähnen, oder am Halse der Eingeborenen hängen Finger, Ohren oder Geschlechtsorgane.

Das Nierenfett gilt bei vielen Primitiven als ein Sitz der Seele, es bietet Schutz gegen böse Geister. Deshalb müssen die Zaubermeister ihren Körper mit Fett einreiben, um Zauberkraft zu erhalten. Andere Stämme bestreichen ihre Speerspitzen mit Nierenfett in dem Glauben, daß eine solche Speerspitze tödlich wirkt. Die Niam-Niam erklären, daß das Trinken von Menschenfett völlig berausche; sie trinken Töpfe von eineinhalb Quart, so daß der Trinker den ganzen Tag seiner Sinne nicht mächtig sei.

Der Australier reibt seinen Körper mit Nierenfett ein oder verzehrt es, um die Stärke des Getöteten auf sich zu übertragen. Mit dem Verzehren des Fettes, das als Sitz der besonderen Kräfte angesehen wird, soll auch die Persönlichkeit des Verstorbenen leiblich und sinnlich aufgenommen werden. Man fühlt sich auf diese Weise mit ihm körperlich eins werden. Der nächste Verwandte des Verstorbenen schneidet alles Fett an Gesicht, Lenden, Armen und Magen ab und reicht es den Verwandten zum Verzehren. Sie genießen von dem Fett, um weiterhin nicht mehr traurig zu sein.

---

1) Vgl. Freuds Ausführungen in „Das Ich und das Es“ über die Ablösung einer Objektbeziehung durch eine Identifizierung und über die Introjektion eines verlorengegangenen Objektes (Ges. Schr., Bd. VI, S. 373) und seine Ausführungen über die während der Melancholie geleistete Arbeit in seiner Schrift: „Trauer und Melancholie“ (Ges. Schr., Bd. V). — Sehr anschaulich beschreibt Abraham in seinem „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido“ das Verhalten eines Patienten nach dem Tode einer nahen Verwandten: zuerst zeigte er wochenlang eine Unlust zur Nahrungsaufnahme — gegen seine sonstigen Gewohnheiten. Eines Abends hielt der Analysand eine ausgiebige Mahlzeit und hatte in der darauffolgenden Nacht einen Traum, welcher sich einerseits als Wiederbelebung der Toten, andrerseits als Verspeisung ihrer Glieder deuten ließ.

Die Massageten verzehren zusammen mit Schafen ihre hochbejahrten Verwandten; stirbt einer an Krankheit und kann nicht verzehrt werden, so wird dies als ein Unglück beklagt, da dem Gestorbenen nicht die Ehre eines Begräbnisses im Leibe seiner Verwandten zuteil geworden ist. Um ihre Verwandten nicht den Würmern zu überlassen, verzehren die Battak ihre Nächsten selbst. In diesem Zusammenhang zitiere ich aus einem Reisebericht des Marco Polo über die Bewohner von Dragojan (vielleicht sind es die heutigen menschenfressenden Batta): „Wird jemand krank, so rufen seine Freunde und Verwandten die Magier herbei und fragen, ob der Kranke wohl davonkommen werde. Antworten diese, daß der Kranke dem Tode nicht entrinnen könne, so halten sie demselben den Mund zu und bewirken so, daß er von ihrer Hand und nicht durch die Krankheit stirbt. Dann verzehren sie das Fleisch. Sie sagen zu ihrer Rechtfertigung, daß, wenn das Fleisch faule, die Würmer dasselbe verzehren würden, und fänden diese letzteren nichts mehr zu leben (nachdem sie das Fleisch gefressen haben), so würden sie den Hungertod sterben, aus welchem Grunde die Seele des Verbliebenen unausstehlich in der andern Welt würde leiden müssen." — Herodot (I, 216) berichtet uns: „Die Massageten halten diese Behandlung ihrer Anverwandten, d. h. das Opfern und Verzehren der alt gewordenen Blutsverwandten, für ein großes Glück. Solche Personen jedoch, die an Krankheiten sterben, verzehren sie nicht, sondern begraben sie; dies wird aber als ein Unglück beklagt, da dem Gestorbenen nicht die Ehre des Begräbnisses im Leibe seiner Verwandten zuteil geworden."

Der Fetischmann der Aschanti ißt das Herz des Feindes, damit er nicht durch den Geist des Gestorbenen gequält wird. Die Yamas am Amazonenstrom verzehren das Mark aus den Knochen ihrer Toten, weil sie wähnen, daß dadurch die Seele des Verstorbenen in ihren Körper übergehe.

Um den „bösen Geist", der die Krankheit bei einem kleinen Knaben verursacht hatte, zu beschwichtigen, töteten bei den Jingkangs die Verwandten seine Schwester; der Knabe mußte ein Stück gebratenen Fleisches seiner Schwester essen.

Überall sehen wir daher, daß der Geist und die Tugenden des Verzehrten in den Besitz des Essenden übergehen sollen, geradeso wie ihm durch andere Nahrung Zuwachs an physischer Kraft entsteht. In Parallele dazu steht der bei den Naturvölkern weitverbreitete Glaube, daß das Verspeisen gewisser Tiere oder Pflanzen besondere Eigenschaften verleiht. Wer die Mentalität der Primitiven kennt, wird nicht erstaunt sein zu erfahren, daß Religion und Anthropophagie eng verknüpft sind: Auf den Philippinen tötet der

Priester mit einem heiligen, nur diesem Dienste geweihten Schwert das Menschenopfer, öffnet die Brust der Leiche und taucht die Talismane des Gottes, die ihm um den Hals hängen, in das rauchende Blut ein.

Menschenopfer spielten in Mexiko eine große Rolle. Zur Zeit der spanischen Eroberung waren dort außerordentlich zahlreiche Tempel, bei denen sich oft eine Terrasse mit zwei Türmchen befand, welche für die Idole bestimmt waren; und vor den Türmchen lagen die Steine, auf denen man die Menschenopfer darbrachte. Diese Steine waren der Länge nach konvex gestaltet, so daß das daraufgelegte menschliche Schlachtopfer seine hervortretende Brust besser dem Schlachtmesser darbot. Noch existieren altmexikanische Darstellungen der Zeremonie: Das Opfer wurde von fünf kräftigen Gehilfen gehalten, und der Oberpriester öffnete ihm mit einem Obsidianmesser die Brust; dann griff er in die Brust des Opfers, schnitt das Herz heraus, um es zu Füßen des Idols niederzulegen, vor dem Weihrauch brannte. Mit dem Blute des Geopferten bestrich er die Lippen des Gottesbildes und besprengte die Priester und Gehilfen. Der Leichnam diente dann teilweise zur Nahrung für die Priester, teils erhielt denselben derjenige zur Speise, welcher das Opfer veranlaßt hatte. — Im Gegensatz dazu stand die aufmerksame Behandlung, welche häufig die zum Abschlachten Bestimmten vor ihrem Tode erlitten. Man wählte zu diesem Zweck einen schönen, jungen Gefangenen von tadelloser Körperbeschaffenheit und von aufgewecktem Geiste aus.[1] Man lehrte ihn das Flötenspiel, man gewöhnte ihn an das Rauchen nach Art der Großen und Prinzen, die besten Speisen wurden ihm vorgesetzt, die schönsten Kleider angelegt und während der letzten Lebensmonate führte man ihm die schönsten Mädchen zu. Nach Ablauf des Freudenjahres fand unwiderruflich seine Opferung statt, nicht in der Hauptstadt Mexiko, sondern in einer Stadt zweiten Ranges. Er wurde in einem Schiffe über den See gefahren, und in dem Maße, als man sich dem Bestimmungsorte näherte, entäußerte man ihn seiner Kleider, bis er zuletzt nackt anlangte. Am Tage seiner Hinrichtung wurde sofort ein neuer Gefangener auserwählt, der nun ein Jahr lang ebenso verwöhnt wurde. Oft fanden beim Opfer auch Tänze statt, an denen man den Gefangenen zwang, teilzunehmen. — Hervorzuheben ist, daß die Mexikaner nur von dem Fleische rituell Geopferter aßen, kein anderes Menschenfleisch, abgesehen von demjenigen der im Kriege erschlagenen Feinde. Bei der Belagerung Mexikos durch Cortez herrschte die größte Hungersnot, die zum

1) Auf die naheliegenden Zusammenhänge zwischen Totemismus und Anthropophagie bin ich im Rahmen dieser Arbeit absichtlich nicht eingegangen.

Verzehren von Baumwurzeln zwang, aber die zahlreichen Leichen in der Stadt blieben von den Belagerten unberührt. Prescott[1] berichtet uns, daß in Mexiko jährlich 20.000 Menschen geopfert wurden (die Krieger mußten ihre Gefangenen den Göttern opfern), und daß die Anthropophagie in voller Blüte stand.

Am Hofe der Jagas fand beim „Samtamento"-Feste ein Menschenopfer mit Anthropophagie statt. Das Schlachtopfer wurde mit denselben Ehren wie der Fürst behandelt. Der Jaga durchschnitt mit einem halbmondförmigen Messer den Rücken, bis er zum Herzen gelangte, das er herauszog. Das Blut strömte über die Brust und den Bauch des Jaga, dann rieben sich die Hofwürdenträger selbst den Körper mit Blut ein und riefen: „Groß ist der Jaga!" Das Fleisch wird dann mit Hunde- und Hühnerfleisch zusammen gekocht; dieses Gericht wird erst dem Jaga, dann seinen Würdenträgern und zuletzt allem Volk zur Speise vorgesetzt. Wer sich weigert, davon zu essen, verfällt der Sklaverei. Mit Gesang und Tanz endigt dann das Samtamentofest.

Dem Regengotte der Vicaraguas werden einige Kinder geopfert; die Bildnisse und Steinidole im Hause der Götter werden mit Blut besprengt, um den Gott geneigt zu machen, den nötigen Regen zu senden.

Da man auf den Vitiinseln die Anthropophagie für eine heilige Handlung hielt, hatte man eigene hölzerne Gabeln dafür, die man sonst nicht gebrauchen durfte. Auch die Gefäße, in denen das Menschenfleisch gekocht wurde, waren „tabu". Die Menschenmahlzeiten, bei denen Herz, Leber und Nase als besondere Delikatessen galten, wurden in der *Bure-nisa* (Fremdenhaus) abgehalten. — Die Polynesier benutzen zu ihren Kannibalenmahlzeiten ganz besondere, aus Holz geschnitzte Gabeln, die als Erbstücke sich in den Familien erhalten und mit individuellen Namen belegt werden; die Gabel eines Häuptlings, der sich durch großen Kannibalismus auszeichnete, hieß *undro-undro*, d. h. ein kleines Ding, das eine große Last trägt.

Die Polynesier haben für ihre Anthropophagie folgende mythologische Erklärung: Sie glaubten, daß die Geister der Gestorbenen von den Göttern oder Dämonen verzehrt, und daß der geistige Teil der von ihnen gebrachten Opfer von dem Geiste des Idols, dem das Opfer galt, verspeist wurde. Die Vögel, welche zum Bereiche der Tempel gehörten, nährten sich nach polynesischer Meinung von den Körpern der Menschenopfer, und man nahm an, daß der Gott in Vogelgestalt sich den Tempeln näherte und die auf

1) History of the conquest of Mexico.

dem Altar liegenden Opfer verschlang. Auf einigen Inseln war sogar das Wort „Menschenfresser“ eine Bezeichnung der Hauptgötter. Die Götter verschlingen die menschliche Seele, um sie zu reinigen oder sich einzuverleiben. Nun fraß man, die Götter nachahmend, den Feind auf, um ihn selber ganz in eigenen Besitz zu bekommen; man fraß die Verwandten, um durch sinnbildliche Ausübung der Tätigkeit der Götter ihnen zu rascherer Seligkeit zu verhelfen, vielleicht auch, um ihre Seelen als Schutzgeister an seine Person zu fesseln.

Nicht unerwähnt bleiben darf, daß Gebräuche, welche mit der Anthropophagie zusammenhängen, auch zu Handelsverträgen unter benachbarten Stämmen führen können. Einem Bericht von Thurnwald (Ztschr. f. Ethnologie, 16, 1907) entnehme ich folgendes: „Auf der ganzen Inselgruppe in dem Wasserbecken des Atolls herrscht Kannibalismus. — Zunächst stellte sich heraus, daß der Mörder den Toten nicht essen darf; ähnlich ist es in der Astrolabebai in Neuguinea mit den Schweinen. — Man wählt mit Vorliebe Weiber, die wenige oder keine Beschützer haben, von denen Blutrache droht. Vor allem hat man es auf die Witwen abgesehen. In unserem Einzelfall handelte es sich um ein Bukaweib, das an einen Nissanmann verheiratet war; der Mann war vor zehn Monaten gestorben und das Weib war zunächst bei dem Häuptling des Dorfes ihres Mannes verblieben. Nach etwa drei Monaten holte sie der Häuptling Salin aus Malés zu sich. Fünf Monate hielt sie sich bei Salin auf, führte dessen Wirtschaft und konzipierte von ihm. Da Salin dem Häuptling Somson aus Bangalu bei Siar zur Lieferung von Menschenfleisch verpflichtet war, war schon drei Monate vor Schlachtung des Weibes ausgemacht, daß Salin sie zur Schlachtung auffüttern sollte. Nun mietete Somson, der das Fleisch bekommen sollte, den Schlächter in der Person des Häuptlings Mogan aus Torohabau; er bezahlte ihn mit einem Schwein, zwei Bündeln Pfeilen, fünf Armringen und einem Messer. Jetzt sträubte sich zunächst Salin, seine Geliebte herauszugeben, von der er in drei bis vier Monaten ein Kind erwartete. Schließlich gab er der Überzahl nach und half bei ihrer Schlachtung dadurch, daß er sie festhielt; der erste Streich wurde vom Häuptling Mogan geführt. — Bei der Fleischverteilung, der *Kilué*, behielt der Häuptling Somson für sich die rechte Lende (der Embryo und die Geschlechtsteile wurden auch gegessen; die Brüste und Lenden galten als Leckerbissen); der Schädel fällt dem zu, der den Todesstoß versetzt hat; er darf ihn nicht essen, aber er pflanzt ihn als Trophäe in seinem Hause auf. (Der Schlächter ist immer aus einem dritten Stamme.) Die meisten haben die Stücke Menschenfleisch nicht gekauft,

sondern sie erhielten sie teils als Rückzahlung, teils in Erwartung seinerzeitiger Gegengabe gleicher Art. Für das Fleisch eines Mannes muß ein Mann, für das eines Weibes ein Weib wiedererstattet werden.

Daß ein Bukaweib geschlachtet wurde, hat wohl seinen besonderen Grund noch darin, daß stets Weiber an die Bukaleute, die nach Nissan kommen und allerlei selbstgefertigte Geräte bringen, verkauft werden. Bezeichnend dafür, wie die geschilderten Sitten zu einer Verschuldungskette von Menschenfleischlieferung führen und stets neue Schlachtungen bedingen, ist, daß genau ermittelt wurde, für welche Persönlichkeit Salin dem Somson schuldete, und daß Somson schon eine Frau mästete, die er dann Salin zum Verzehren geben wollte.

Es entsteht nun die Frage, ob diese von den Primitiven angegebenen Motive wirklich ihrer innersten Überzeugung entsprechen können oder nur mehr oder weniger geschickte Rationalisierungen für die Befriedigung der Eßlust, der Grausamkeit, des Wunsches nach Wiedervergeltung sind.

Um zu verstehen, ob der Anthropophage ein Wissen dessen, daß er Verbotenes oder Strafbares tut, verdrängen muß, ist es notwendig, zu versuchen, sich bei der Beurteilung aller Anschauungen der Primitiven in ihre Gefühlswelt hineinzuversetzen. — Wenn wir zum Beispiel die Leiche eines nahen Verwandten von Hunden fressen lassen würden, so würde das von unserem Standpunkt aus eine ungewöhnlich nichtachtende Behandlung des Verstorbenen sein. Unter den sibirischen Kamtschadalen hingegen wurden in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Leichen in der Weise behandelt, daß man sie aus der Jurte herauszog, in kurzer Entfernung vom Tore liegen ließ, um sie von Hunden auffressen zu lassen; wobei man dachte, daß der Mensch, dessen Leiche auf diese Weise verzehrt wurde, die Macht erlange, mit diesen Tieren im zukünftigen Leben auf Hundeschlitten zu fahren. Das heißt vom Standpunkt der Kamtschadalen aus konnte man dem Toten keine größere Wohltat erweisen; denn da bei allen Primitiven Gleiches mit Gleichem vergolten werden muß, muß sich der Hund späterhin demjenigen dankbar erweisen, der seinen Hunger gestillt hat.

Bei den Primitiven besteht ein Abhängigkeitsbewußtsein von ausgesprochen persönlich gedachten Mächten und eine dadurch herbeigeführte Verkennung aller von uns als natürlich empfundenen, d. h. durch den Ablauf von Naturgesetzen bestimmten Zusammenhänge; Mißtrauen und Angst vor jeder nur halbwegs ungewöhnlichen Erscheinung des täglichen Lebens, welche den Anlaß dazu bilden, bei Plänen und Fahrten des einzelnen Menschen die ganze ihn umgebende Welt als Mitspielerin aufzufassen und aus ihren Zu-

fälligkeiten durch die erregten Sinne Ermunterung oder Warnung herauszulesen; der Naturumgebung ist man unbeholfener und unsicherer, den Menschen gegenüber mißtrauischer und engherziger, sich selbst aber betrachtet man als Mittelpunkt der Dinge, worauf sich alles Geschehen bezieht.

Darum empfinden es Primitive als eine Hingabe, als eine segensreiche Tat, wenn ein Tier ihnen in die Falle geht oder ihren Pfeilen erliegt. Eine Tat, die gewissermaßen von der „Tierheit" dieser Gattung ausgegangen ist und ihnen einen ihrer Angehörigen dargebracht hat. Darum müssen sie sich erkenntlich zeigen durch eine Handlung, die diesem Gattungswesen genehm ist, z. B. durch ein dargebrachtes Opfer.

Gegen das Heer von Zauber- und Fluchmitteln[1] sucht man sich, so gut man kann, zu schützen. Bei den Zauberern kauft man allerlei Schutzmittel, die um Hals oder Armgelenke getragen werden. Zur Ableitung gefährlicher Kräfte bedient man sich irgendwelcher Objekte oder Tiere; überall taucht das Sündenbockmotiv unter verschiedenen Verkleidungen auf. — Eine sehr verbreitete Art der Ableitung der von den Toten oder Geistern ausgehenden Ansprüche besteht im Abschlagen des kleinen Fingers der linken Hand, wohl als Ersatz der Hingabe der ganzen Person.

Ungewöhnliche Steine, Erdarten, Pflanzen und Tierstoffe, Feuer usw. werden als Träger besonderer Kräfte betrachtet. Besondere Bedeutung legt man menschlichen Knochen bei. Sie gelten als Mittel, die Geister zu vertreiben und so der Krankheit vorzubeugen oder sie zu heilen. Knochen von Tieren schnitzt man so, daß sie wie Menschenknochen aussehen, und legt ihnen dann die gleiche magische Wirkungskraft bei. — Von vielfacher Beziehung ist die Erde und was darauf wächst, der Rasen, das Gras und die Halme, auch das Heu.

Aber nicht bloß die erwähnten Gegenstände haben besondere Bedeutung, sondern der Primitive macht überhaupt keinen Unterschied zwischen belebten und unbelebten Gegenständen; alle Menschen und alle Objekte der Tier-, Pflanzen- und Mineralwelt besitzen in gleicher Weise Kräfte und können diese in günstiger und schädlicher Weise entfalten und sich gegenseitig beeinflussen, ja auch eine Stätte kann den Tod eines Menschen herbeiführen. Die Gleichsetzung aller Wesen zeigt sich in einem Ausspruch der Maori: „Warum sollen wir nicht Menschen essen? Die großen Fische fressen die kleinen, Hunde fressen Menschen, Menschen Hunde, Hunde einander, Vögel einander, ein Gott den andern." Bemerkenswert dürfte vielleicht sein, daß

1) Ebert: Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. XIV, S. 506.

viele Primitive bei den Göttern dasselbe Verhalten voraussetzen wie bei sich.[1] Ich verweise auf die Bemerkung aus Thurnwalds Bericht, daß bei der Inselgruppe in dem Wasserbecken des Atolls der Mörder den Toten nicht essen darf, in der Astrolabebai in Neuguinea der Schlächter das Schwein nicht essen darf; d. h. Mensch und Tier sind gleichgestellt. Jedes neue Werk des Primitiven erscheint ihm wie eine neue zauberische Gestaltung, wie ein Wesen, das nun weiter für sich eine eigene Existenz führt und wirksam wird, sei es ein Knochenmesser, ein Pfeil, eine Bambuspfeife oder ein Kanu, ein Haus. Darum erfüllt der Mensch sie alle mit besonderen Seelenvorstellungen. Da die Vorgänge in der Natur als durch menschenartige Wesen bewirkt gelten, denkt man sie sich auch beeinflußbar, man sucht ihnen zuzureden oder zu drohen. Bei allem tritt dabei der Gedanke der Nachahmung hervor; man weiß von den andern, daß sie nachahmen und ahmt selber nach, — so erwartet man auch von den Naturwesen und Kobolden das gleiche.

Wenn sich der Primitive alle Dinge beseelt, mit guten und bösen Kräften versehen vorstellt, so ist damit nicht gesagt, daß er an eine vom Toten trennbare Seele glaubt; dieser Glaube ist selten und kommt nur bei wenigen Primitiven vor. Fast allgemein bilden Körper und Seele eine untrennbare Einheit, welche sich durch den Tod nicht verändert. Das Lebendige besteht in Mythen in allen Absonderungen, Speichel, Urin und Exkrementen; gerade in den Absonderungen stecken die Merkmale, die den lebendigen Körper vom toten unterscheiden und wieder neues Leben erzeugen können. Hierzu zählen nicht allein Tränen, Schnupfen, Schweiß und Blut, sondern auch der Atem und das Klopfen des Herzens: alle Dinge, die dem toten Körper fehlen, enthalten das Lebendige. Allein das bedingt den Unterschied zwischen einem toten und einem lebendigen Menschen. Genau so wie der Lebende sind auch die Toten zu behandeln: Man spricht zu ihnen ebenso höflich, setzt ihnen genau die gleichen Speisen und Genußmittel vor, und einen bösartigen Toten, d. h. seinen Leichnam, räumt man aus dem Wege, indem man ihn verbrennt. Der leblose Gegenstand oder der tote Mensch haben die gleichen Bedürfnisse wie der lebende: auch dem Toten macht es Freude, zu essen; er wird dadurch kräftig und seine Laune hebt sich, aus einem verdrossenen Klagegeist wird ein wohlwollender Schutzgeist. Wenn man auf dem zum Wahrsagen dienenden Zaubergegenstand seine

1) Eine Ausnahme bilden zum Beispiel die „Himmelsgötter", worunter bei manchen Primitiven und zahlreichen Kulturvölkern die höchsten Götter verstanden werden.

Lieblingsspeise — Blut und Fett — und als Nachtisch eine schon vorgekaute Kolanuß reibt, so erlangt der Gegenstand nicht nur die zu seinem Amt nötige Kraft, sondern er wird auch in freundliche Stimmung versetzt und wahrsagt Gutes; durch Versprechungen weiterer Gaben kann man ihn noch freundlicher stimmen.[1]

Können die verschiedenen Verhaltungsweisen der Primitiven diese Kräfte nicht in dem erwünschten Sinne, z. B. durch Zauber, beeinflussen, so werden wohl an den Personen oder an ihrer Verfahrensart Mängel gefunden; jedoch nicht an der Grundlage der Lebensanschauung, des Gedankensystems und Glaubens.

Allen Rätseln und Gefahren der Umwelt hilflos ausgeliefert, hat der Primitive durchaus das Bedürfnis, kausal zu denken und Ursache und Wirkung miteinander zu verknüpfen, wobei er durchaus zur Verallgemeinerung neigt. Er verhält sich wie eine mir bekannte Dame, welche in kalter Luft ein gesundheitsstörendes Moment sah und davon überzeugt war, daß ihr Sohn im Frühjahr eine Malaria bekommen hatte, weil er im Winter bei Frost ohne Mantel gegangen war. Meine Erklärung, er sei von einer Anophelesmücke gestochen worden, nahm sie höchst ungläubig auf. Es herrscht fast unumschränkt das Prinzip: *post hoc, ergo propter hoc.*

Der Primitive verknüpft für unsere Vorstellungen durchaus entfernt liegende und in keinem Zusammenhang stehende Erscheinungen miteinander, zum Beispiel sticht bei den verschiedenen Vorgängen der Reifeweihe unter kalifornischen Indianern betreffs der Mädchen der Gedanke hervor, daß die betreffende Person in einen kritischen Zustand nicht nur für sich selbst, sondern auch in bezug auf die Gemeinschaft eingetreten ist, daß sie vermöge der Zauberkraft, die von ihr ausgeht, eine latente Gefahr für die ganze Umgebung bildet. Diese mystische Auswirkung wird mit der gesamten äußeren Natur, namentlich soweit sie von Bedeutung für das Leben des Stammes ist, in Zusammenhang gebracht: vielleicht fehlt es deshalb das nächste Jahr an Eicheln, oder die Lachse kommen nicht den Fluß herauf: deshalb, gewissermaßen um es vor den treibenden Mächten der Natur zu verbergen, wird das heranwachsende Mädchen mit einer Decke verhüllt oder unter einen großen Korb gesetzt usw.; wenn diese und zahlreiche andere Vorsichtsmaßnahmen nicht auf das gewissenhafteste erfüllt worden wären, könnte die befürchtete Schädigung eintreten. War das aber der Fall gewesen, so konnte irgendeine andere Verhaltungsweise der Mädchen während der Reifezeit die Ursache

1) Ebert: Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. X, S. 304.

für das Unglück gewesen sein, und die Folge mußte eine weitere Vorsichtsmaßnahme sein. Man kann sagen, das ganze Leben der Primitiven besteht in der Befolgung von Vorschriften und der Durchführung von Meidungen, um überall drohendes Unheil abzuhalten. — Das Kind wächst daher unter ganz anderen Bedingungen auf als unsere Kinder, denen wir eine sorglose Jugend zu bereiten versuchen. Die Nahrungssorge beginnt außerordentlich früh. Wie die Kinder von den Alten wissen, wimmelt es von bösen Geistern und schrecklichen Wesen aller Art. Auch allerlei Feldfrüchte und Fleischsorten sind ihnen zu essen verboten. Das Fleisch des Kuckucks soll bewirken, daß die Mädchen ein Kind nach dem andern bekommen, oder daß die Knaben eine Witwe heiraten müssen. Von Kasuarfleisch bekommen die Kinder lange Hälse, von dem des Känguruhs dicke Bäuche. Lassen sich die Mädchen in der Entwicklungszeit zum Genuß von Krebsen und Muscheln verleiten, so ziehen sich ihre Brüste zurück wie diese Tiere in die Erdlöcher. Genießt ein Bursche etwas vom weiblichen Beuteldachs, so besteht die Gefahr, daß er bei der Beschneidung verblutet; das Verzehren großer Eidechsen ruft bei den Knaben krankhafte Begier nach geschlechtlichem Verkehr hervor. Man sieht, wie eine Einverleibung eines Tieres eine Identifizierung mit demselben herbeiführt, wobei die Symbolik eine Rolle[1] spielt. Eine ganze Reihe anderer Mißstände, Gebrechen, Abnormitäten kann durch Genuß bestimmter Speisen hervorgerufen werden. Besteht einerseits das ganze Leben des Kindes in dem Erlernen dessen, was ihm Schaden bringen kann, so kann andrerseits das Kind die Erwachsenen, die Familie oder den ganzen Clan schädigen, wenn es durch irgend etwas auffällt, und muß daher rücksichtslos von den Eltern beseitigt werden, was sie auch freiwillig tun; z. B. wenn es zufällig während der Entbindung defäzierte, mit den Füssen voraus, oder schon mit einem durchgebrochenen Zahn zur Welt kam usw. Wenn ein Mißgeschick in der Familie der Mutter oder des Vaters eingetreten war und der Primitive immer einen Sündenbock finden muß, wurde die Schuld auf das Kind geschoben und gesagt: Sieh, das Kind bringt Unglück, laß es uns beseitigen, sonst gehen wir alle zugrunde.

1) Freud sagt im „Ich und Es" (Ges. Schr., Bd. VI, S. 373): „Eine interessante Parallele zur Ersetzung der Objektwahl durch Identifizierung enthält der Glaube der Primitiven, daß die Eigenschaften des als Nahrung einverleibten Tieres dem, der es ißt, als Charakter verbleiben werden, und die darauf gegründeten Verbote. Dieser Glaube geht bekanntlich auch in die Begründung des Kannibalismus ein und wirkt in der Reihe der Gebräuche der Totemmahlzeit bis zur heiligen Kommunion fort. Die Folgen, die hier der oralen Objektbemächtigung zugeschrieben werden, treffen für die spätere sexuelle Objektwahl wirklich zu."

Soweit bei den Wilden Naturgesetze unbekannt sind, können sie sich keine sogenannte natürliche Ursache für eine Erkrankung oder den Tod vorstellen, sondern es muß eine Persönlichkeit dafür verantwortlich gemacht werden; ein Tier oder ein böse gesinnter Mensch, ein Zauberer oder eine Hexe, ein böser Geist oder ein Verstorbener, der nach seinem Tode nicht richtig behandelt worden ist.

Die Mambanga kennen keinen natürlichen Tod, so daß Krankheit und Tod nur durch den bösen Willen anderer bewirkt worden sein kann. Nun wird das Orakel befragt, welches einen oder mehr Menschen als Urheber des Todes bezeichnet, die infolge des Spruches erdrosselt und verzehrt werden. — Die Neukaledonier verschaffen sich Leichen, indem sie Anklage wegen Zauberei erheben; Anklage und Urteil ist eins. Die Häuptlinge pflegen reichlich Gebrauch davon zu machen.

Das Gefühl der Hitze bei einer fieberhaften Erscheinung wird als Feuer gedeutet, und zwar als solches, welches von der Verwundung des transzendenten Pfeils Gamabs herrührt. Gamab wird bei den Bergdama[1] als derjenige betrachtet, der die Menschenkinder sterben und zu sich ins Jenseits kommen läßt. In diesem Vorstellungskreise müssen die Zauberer eine große Rolle spielen, welche den Krankheitserreger aussaugen müssen; die Krankheitserreger werden als kleine Löwen, Tiger, Leoparden usw., also als gefährliche Raubtiere vorgestellt, oder als Krankheitsdämonen in Gestalt von Menschen, Tieren, Fischen, Reptilien und Monstren der verschiedensten Art. Es kann aber auch ein Stein, ein Messer oder sonst ein lebloser Gegenstand die Krankheitsursache darstellen, welche ausgesaugt werden muß. Die Golde (Sibirien) sagen: Bauchschmerzen werden durch den Irbis- oder den Tigerdämon verursacht. Die Tschuktschen nennen den Krankheitserreger „Mörder“ und die Jakuten „Fresser“.

Sahen wir, daß der Primitive, gedrängt von ihn verfolgenden Vorstellungen, gegen seine eigenen Kinder rücksichtslos vorgehen kann, so macht er andrerseits auch vor seinem eigenen Körper nicht halt, um ein Unheil abzuwenden, das ihm, und zwar von Verstorbenen, drohen könnte. In Zentral-Holländisch-Neuguinea nehmen die erwachsenen Trauernden eine Verstümmelung an den Fingergliedern vor; bei jedem Todesfall eines Nahestehenden wird ein Finger abgehackt oder der Helixrand des Ohres beschnitten. Eine ähnliche Sitte ist bei vielen Stämmen von Nordamerika verbreitet. Diese Tatsachen zeigen deutlich, wie groß die Furcht der Primitiven besonders vor den Toten ist, deren Zorn und Rache man sich durch eine

1) Kleiner negroider Volksstamm in den Gebirgen von Deutsch-Südwestafrika.

falsche Behandlung, deren Gunst und Wohlwollen, deren Tugenden und Kräfte man sich durch ein höfliches Benehmen, durch Geschenke und verabfolgte Nahrung erwirbt; wobei die Behandlung, wie bei den oben zitierten Kamtschadalen von den verschiedensten Anschauungen, welche den unsrigen häufig widersprechen, ausgehen kann. Zum Beispiel kann die Ehrung eines Häuptlings bei dem Hirtenvolk der Bakitara Ostafrikas darin bestehen, daß seine Leiche kunstgerecht in einem Dunghaufen neben seinem Hause beerdigt wird. — Gleich bleibt jedoch bei den Primitiven der Gedanke, daß der Tote die gleichen Eigenschaften betätigt wie der Lebende. Die Furcht vor dem Toten kann so weit gehen, daß die Hinterbliebenen den Ort des Todes verlassen, zum mindesten die Stelle, welche einen ihrer Freunde getötet hat, meiden. Wie ich schon oben angeführt habe, gilt eine Beerdigung bei vielen Primitiven als durchaus respektlos.[1] Bei den Sippen am Ost- und Südostabhang des Mount Elgon in Ostafrika werden nur Leute, die an Blattern gestorben sind, Selbstmörder und Diebe eingegraben.

Um sich das Wohlwollen und die Tugenden eines Verstorbenen zu verschaffen, ist es nicht nötig, die ganze Leiche in einer bestimmten Weise zu behandeln, sondern es genügt, wenn Teile derselben, wie z. B. der Schädel, oder Waffen und Kleidungsstücke entsprechend behandelt und geehrt werden, oder auch Nachbildungen aller Art. Es ist ein ganz allgemeiner Zug des primitiven Denkens und Handelns, daß ein Teil für das Ganze, eine Nachbildung für das Vorbild gelten kann. Ich erinnere hier an die bekannten Verzauberungspuppen aus Holz oder Lehm bei den Bewohnern der Südsee, welche aber, ehe sie ihre Wirksamkeit entfalten können, zuerst mit der Persönlichkeit, die sie darstellen sollen und welche man verzaubern will, in irgendeinen Kontakt gebracht werden müssen; zum Beispiel dadurch, daß man eine Bananenschale, auf welche der zu Verzaubernde getreten ist, um die Puppe legt. So kann eine wirkungsvolle Nachbildung eines Toten dadurch hergestellt werden, daß der Lehm für seine Nachbildung mit seiner Asche vermischt wird, oder daß Teile vom Schädel in der verschiedensten Art eingerahmt werden. (Daß die Vorstellung von der Wirksamkeit von Handlungen, welche an künstlichen Nachbildungen ausgeübt werden, auch noch in unserem Kulturkreis lebendig ist, beweisen die vielen wächsernen Hände, Füße und Herzen an katholischen Wallfahrtsstätten, welche von Kranken vor dem Bildnis der Jungfrau Maria aufgehängt werden.)[2]

1) Eine Ausnahme bilden zum Beispiel westafrikanische Stämme.

2) Vgl. Freud: „Totem und Tabu". III. Kap.: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, Ges. Schr., Bd. X, S. 93. — Fenichel hatte die Liebenswürdigkeit,

Auf Neukaledonien wurden die Schädel in der Familie aufbewahrt; die von Häuptlingen galten als besonders wirkungsvoll; sie wurden zur Heilung von Krankheiten, Herbeiführung einer guten Ernte, für einen erfolgreichen Krieg oder für den guten Ausgang einer Reise verwendet.

Ein besonderes Verfahren, durch das man eine innige Verbindung mit dem Toten herstellen will, besteht darin, daß man entweder das Fleisch des Verstorbenen verzehrt, oder daß man die von der ausgesetzten Leiche herabtropfende Flüssigkeit dem eigenen Körper zuführt oder ihn mit der Flüssigkeit einreibt.

Diese Art, sich Eigenschaften durch Einverleibung oder Kontakt anzueignen, ist kein auf verstorbene oder erschlagene Menschen allein angewandtes Verfahren, sondern nur ein Einzelfall aus einer konsequent durchgeführten Verhaltungsweise: die Abiponer aßen gern Tiger, Stiere und Wildschweine, weil diese Nahrung Stärke und Mut verleiht; — sie verschmähten Hühner, Eier, Schafe, Fische, weil sie feige machen. Bei den Natchez pflegte man Knaben auf Panther-, Mädchen auf Büffelkalbfelle zu legen, damit sie sich die Gemütsart dieser Tiere aneignen möchten.

Es könnte nun die Frage entstehen, warum der primitive Mensch diesen direkten Weg der Leichenbehandlung oder eines Teiles derselben gehen muß, um dem Zorn des Toten auszuweichen, seines Wohlwollens, seiner Tugenden und seiner Kräfte habhaft zu werden. Warum kann er nicht den Toten in Gedanken verehren, sich seine Tugenden vorhalten, sich mit den Kräften des Verstorbenen auf gedanklichem Wege identifizieren? Zur Beantwortung dieser Frage muß ich das primitive Denken kurz skizzieren.

Beim Verkehr mit Primitiven fällt dem Europäer zuerst deren körperliche Ausdrucksweise auf. Am meisten Aufmerksamkeit ist immer den verschiedenen Ausdrucksarten des Erstaunens geschenkt worden. Charakteristisch für dieses Erstaunen ist der gesamtkörperliche Ausdruck. Bei uns bleiben derartige Äußerungen gewöhnlich auf die Gesichtsmuskulatur beschränkt. Vielfach wird bei Primitiven in Wirklichkeit ausgeführt, worauf unsere Redensarten in scheinbar bildlicher Übertreibung hinweisen. — „Ich bin vor Erstaunen auf den Rücken gefallen"; in der Tat werden derartige Bewegungen — übrigens genau wie bei den Menschenaffen — von niedrigen Naturvölkern gemeldet. Mancher, der zum erstenmal einen Schuß hört,

mich auf folgende Tatsachen hinzuweisen: 1. Bei manchen Backfisch- und Schülerschwärmereien ist es üblich, den Namen der oder des Geliebten auf kleine Zettelchen zu schreiben und dieselben zu verschlucken. 2. Eine Patientin konnte von Bäckereien in Buchstabenform diejenigen nicht essen, die im Namen ihres Freundes vorkamen.

wirft sich vor Schreck auf den Rücken. Vor allem will man durch Handlungen oder gesamtkörperliche Ausdrucksbewegungen seine Friedfertigkeit beweisen: so wenn die Leute eines Dorfes bei der Ankunft von Weißen mit erhobenen Händen ins Wasser springen, um ihre Waffenlosigkeit anzudeuten, oder einen Tanz beginnen oder sich an die Nase fassen, um den freundschaftlichen Geruch anzudeuten (wir reden im negativen Sinn von „einen nicht riechen können"), oder sich an den Nabel fassen, um die gleiche Abstammung zu symbolisieren, die ja Freundschaft bedeutet.

Bei der Begrüßung von Stammesangehörigen kommen natürlich vor allem Gefühle der Freude zum Ausdruck. Ein Vater wälzt sich zur Begrüßung seines monatelang abwesend gewesenen Sohnes heulend im nassen Lehm („sich wälzen vor Lachen").

Da dem Primitiven die Worte fehlen, einen abstrakten Begriff auszudrücken, gibt er das von ihm Empfundene oder Gedachte durch Bewegung seines ganzen Körpers wieder. Das ganze Denken der Primitiven haftet so sehr am Konkreten, daß er keinen Denkvorgang durchführen kann, der sich nicht in Einklang mit der Wirklichkeit bringen läßt.

Eine Zahlenoperation auszuführen, ohne daß deren Sinn in der lebendigen Wirklichkeit wurzelt, ja von den natürlichen Verhältnissen direkt gefordert wird, liegt Naturvölkern im allgemeinen ganz fern, ist ihnen nahezu unmöglich. Stellt man ihnen Aufgaben, so zeigt sich sehr oft deutlich, wie wirklichkeitsabstrakt wir zu denken gewohnt sind, wie sie dagegen mit ihrem Denken im Wirklichen wurzeln. Zum Beispiel gab man in einem Falle von Sprachstudien mit einem Indianer diesem den Satz zu übersetzen: „Der weiße Mann hat heute sechs Bären geschossen." Er war nicht dazu zu bewegen, ihn zu übersetzen, weil „es nicht möglich sei, daß der weiße Mann an einem Tage sechs Bären erlege". Der Primitive kennt keine Personalpronomina, also keine Satzbildungen, wie: Er hat gegeben, er hat genommen usw., sondern nur einen Satz, wie: Der Mann N. N. hat Banane, hat Schaf gegeben, genommen usw.; noch unverständlicher ist ihm eine Infinitivform. Die Vorstellung einer Zahl an sich, losgelöst von irgendwelchen konkreten Dingen, existiert nicht. Wir kennen das System des „kleinen Zyklus" in Siam[1] und Laos, das zwölf Jahre faßt, in welchem jedes Jahr der Reihe nach den Namen eines Tieres trägt: Ratte 1, Rind 2, Tiger 3, Hase 4, Drache 5, Schlange 6, Pferd 7, Ziege 8 . . . Jeder Siamese kennt das Tier seines Geburtsjahres und die Reihenfolge der Tiere. Fragt man: Wie alt

1) Ztschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Abt. 1, 60, 1912.

bist du?, so erhält man zur Antwort: Ich bin aus dem Rattenjahr; oder: Ich bin aus dem Hasenjahr. Um das Alter des Gefragten zu erkennen, muß man wissen, wieviel Jahre zwischen dem Tierjahr und dem gegenwärtigen liegen. Die Leute kennen nicht ihre Alterszahl, aber ihr Zahlentier.

Wo sich Zahlen finden, werden sie nicht in unserem abstrakten Sinne gebraucht, sondern nur verbunden mit bestimmten Gegenständen; z. B. zwei Bäume und ein entfernter, zwei Eichen und ein dritter Laubbaum sind nicht drei ohne weiteres, sondern eben zwei und einer.

Wie wenig das primitive Denken begrifflich arbeitet, zeigt, daß in vielen primitiven Sprachen die menschlichen Körperteile nie als solche, als Arm, Bein, Nase vorgestellt werden, sondern nur in der konkreten Verbindung mit einer Persönlichkeit: mein, dein, sein, ihr Arm, Bein oder Nase, und daß darum auch für diese Verbindung andere Possessivpronomina oder Affixe verwendet werden als für wirtschaftliche Eigentumsansprüche an ein Haus, Kanu oder Schwein.

Die auf das Konkret-Sinnliche gerichtete Denkweise kommt vor allem in Redensarten zum Ausdruck, die an Stelle von zusammenfassenden abstrakten Wendungen, wie wir sie zu gebrauchen pflegen, deskriptiv verfahren: so statt „ich bade“: ich will meinen Körper waschen; statt „ich schlage dich“: ich schlage dein Fleisch; statt „ich habe dich gesehen“: ich habe deinen Körper gesehen u. dgl.

Der Abstraktionsprozeß besteht in einem Auffinden des Gemeinsamen, zum Beispiel bei Eigenschaften: groß, spitz, grün, mutig. Die Ausdrucksweise aller primitiven Sprachen ist konkret, indem die Eigenschaftsbezeichnungen noch nicht vom Gegenständlichen losgelöst wurden, etwa ähnlich, wie sie noch unseren Ausdrücken orangefarben, mandelförmig, dornig, mammuthaft, pyramidal, hündisch usw. anhaften. Man darf nicht vergessen, daß auch heute bei unseren Abstraktionen sich noch vielfach konkrete Vorbilder, Symbole in den Vordergrund drängen, die keineswegs bei allen Individuen gleich sind und darum oft das Streiten mit abstrakten Begriffen zu einem Aneinander-Vorbeireden bringen; so denkt zum Beispiel der eine, der von „Tüchtigkeit“ spricht, an die besondere körperliche Ausstattung ihm vor Augen schwebender, persönlich bekannter, idealisierter Menschen, der andere an gewisse geistige Eigenschaften ebenfalls ihm vorbewußt vorschwebender wirklicher Leute. Wenn der Begriff „mutig“ fehlt, so fehlt erst recht der Begriff „Mut“; und man kann sich den Mut natürlich nicht auf geistigem Wege aneignen.

So sehr der Sinn des Primitiven am Konkreten haftet, so verschwommen bleibt ihm doch die Grenze zwischen Wirklichkeit und Schein. Das Gedachte

erscheint schon wie die Wirklichkeit. So wie man durch das Bild die Sache zu treffen hofft, so auch durch das bloße Wollen, durch die Behauptung eines gewünschten Sachverhaltes. So ist die Lüge oft als ein Zauber gemeint, um durch eine Darstellung die Wirklichkeit zu korrigieren. So stellt sich die Lüge als eine Täuschung dar, der man sich selbst gerne hingibt, um sich über Unannehmlichkeiten hinwegzusetzen. Darum fehlt auch der Unterschied zwischen Irrtum und Lüge, ähnlich wie bei unseren Kindern oder wie bei der *Pseudologia phantastica.* Das trägt dazu bei, daß der Primitive zwischen Denken und Handeln nicht unterscheidet; einerseits faßt der Primitive seine Denkvorgänge als reale Ereignisse der Außenwelt auf, andrerseits ersetzen sie ihm seine Handlungen. Ein von mir analysierter Schizophrener brachte eine Einfallsreihe, welche mit dem Resultat schloß: Mein Vater und unsere alte Haushälterin haben sich zusammengetan, meine Mutter frühzeitig getötet, um miteinander in Beziehung treten zu können. Darauf berichtete er seinen Verwandten brieflich von dem vor Jahren stattgehabten Mord. — Die hier skizzierte Denkweise macht es verständlich, daß der Ärger des Wurms in der Erde dem Toten im Jenseits schaden soll, wenn er kein frisches Menschenfleisch mehr in der Erde findet: zwischen totem und lebendigem Menschen einerseits, zwischen Mensch und Wurm andrerseits ist kein Unterschied, sie können sich gegenseitig beeinflussen, — und Gedanken haben dieselbe Bedeutung wie Taten, d. h. die Gedanken des Wurms in der Erde können sich schädigend auswirken wie Taten des Wurms.

Da das Denken des Kindes dem des primitiven Menschen in vielen Beziehungen sehr ähnlich ist, dürfte es nach allem, was wir bis jetzt über die Identifizierung mit einem Objekt auf dem Wege der Introjektion erfahren haben, verständlich sein, warum das kleine Mädchen phantasiert, daß es den Penis des Vaters aufißt, um selbst zu einem Penis oder zu einem Kinde zu kommen.[1] Ich glaube, meine Ausführungen sind geeignet, verständlich zu machen, warum das kleine Mädchen sich nur auf diesem Wege eine Vereinigung mit dem Vater vorstellen kann. In dem Ausdruck: „Ich hab dich zum Fressen gern" liegt einerseits eine Ehrung des also Angesprochenen und andrerseits ein Wunsch, sich die Persönlichkeit des andern anzueignen. Im übrigen glaube ich, daß auch bei Knaben häufig die Phantasie vorkommt, den Penis des Vaters aufzuessen, um zu seiner Potenz

1) Vgl. Rank: Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien. Zentralbl. f. PsA. II, S. 372 und 425.

zu gelangen. Jedenfalls dürfte dieses unbewußte Motiv bei passiv-homosexuellen Männern mitsprechen, welche bei sich den Koitus *per os* oder *per anum* vollziehen lassen.

Einverleibungsphantasien spielen nicht bloß bei der Melancholie, sondern auch bei der Schizophrenie eine Rolle. Ein schizophrener Patient, welcher wegen eines stuporösen Zustandes in einer geschlossenen Anstalt untergebracht gewesen war, hatte bald nach Beginn der psychoanalytischen Behandlung bei mir einen Traum, in welchem er Kot brechen mußte, aber keine Einfälle zu demselben. Nach einigen Wochen erinnerte er sich, von einer Menschenmenge geträumt zu haben. Dazu fiel ihm der Darm ein; darauf erzählte er, wie er bei sich von vielen Freunden die Fellatio hatte ausüben lassen. Ich denke, es wird klar, welches Motiv hinter seiner passiv-homosexuellen Haltung steht.

In der Kraepelinschen Klinik sah ich einen Katatoniker, welcher steif, mit nach hinten gewendetem Kopfe dalag und als Erklärung für sein Verhalten angab, er könne den Himmel, die Sonne und die Jungfrau Maria nicht sehen, weil ihm ein Vogel in den Kopf beziehungsweise Leib gesetzt worden sei, und zwar vom Kaiser, bestimmten Psychiatern und bestimmten Krankenpflegern, welche seit seiner Erkrankung eine Rolle in seinem Leben gespielt hatten; andrerseits waren die genannten Personen aber auch der Vogel selbst. Es ergab sich, daß er die genannten Personen als Autorität anerkannt, aber auch gehaßt hatte. Ich glaube, daß er zwei Motive für seine Introjektionsphantasien hatte: einerseits diese Autoritätspersonen zu vernichten und andrerseits sich ihre Eigenschaften anzueignen.

Ein anderer schizophrener Patient, welcher sich geistig nie hatte betätigen können, hielt bis fast zum Schluß einer längeren Analyse an dem Wunsche fest, auch Psychoanalytiker werden zu wollen. Obgleich er seine Schulaufgaben nie hatte bewältigen können, glaubte er, sich mein Wissen sehr leicht aneignen zu können, wenn er durch meinen Tod in den Besitz meiner Bibliothek kommen würde. Seit seine Frau infolge einer Operation eine Abneigung gegen den Verkehr hatte, kannte er neben Essen und Trinken kaum andere lustbetonte Beschäftigungen in seinem Leben. Zum Schluß seiner Analyse brachte er eine Reihe von Träumen, aus welchen seine Wünsche, sich meine sämtlichen Organe einzuverleiben, immer deutlicher wurden.[1]

1) Siehe Bally: Zur Behandlung schizoider Neurotiker. Int. Ztschr. f. PsA. XVI, 1930, S. 249. — Melanie Klein: Die Bedeutung der Symbolbildung für die Ichentwicklung. Int. Ztschr. f. PsA. XVI, 1930, S. 57.

Meine Ausführungen wären unvollständig, wenn ich nicht darauf hinweisen würde, daß dieselben Anschauungen und Gebräuche, wie wir sie heute bei den Primitiven finden, in reichem Maße in der Mythologie, im Folklore, in Sagen, in Volksmärchen und im Aberglauben der Völker Europas bis in die heutige Zeit vertreten sind. Es läßt sich zeigen, daß in der Volksliteratur alle wesentlichen Gesichtspunkte, welche bei der Anthropophagie in Betracht kommen, von dem rohen sättigenden Genuß des Menschenfleisches, also der rein materiellen Seite, bis zu den damit verknüpften, verfeinerten abergläubischen Vorstellungen, die bis in die letzte Zeit hinein verbreitet sind, in Handlungen ihre Wirksamkeit entfalten.

Aus der griechischen Mythologie erinnere ich an die Schilderung der Odyssee, wo der Kyklop Polyphem in der rauchgeschwärzten Höhle nach den Gefährten des Dulders von Ithaka griff:

> Deren er zween anpackt, und wie junge Hund' auf den Boden
> Schmettert: blutig entspritzt ihr Gehirn und netzte die Erde.
> Dann zerstückt' er sie Glied vor Glied, und tischte den Schmaus auf,
> Schluckte drein, wie ein Leu des Felsengebirgs und verschmähte
> Weder Eingeweide, noch Fleisch, noch die markichten Knochen.

Tantalus, der am Tische der Götter speisen durfte, suchte deren Allwissenheit zu prüfen, indem er ihnen das Fleisch seines wegen Blutschande zerstückelten Sohnes Pelops vorsetzte. Nur Demeter ißt aus Versehen von der Schulter, während die übrigen Götter die Speise erkennen. Atreus tötet die beiden Söhne des Thyestes, läßt die zerstückelten Leichname teils kochen, teils braten und setzt dem Vater beim Gastmahle das Fleisch zum Essen, das Blut unter den Wein gemischt zum Trinken vor.

Erwähnen will ich noch jenen Zug, welcher bei der heutigen Anthropophagie charakteristisch und noch erhalten ist, die völlige Vernichtung des Feindes dadurch, daß man ihn verspeist, im Volksmärchen Schneewittchen: die Stiefmutter Schneewittchens verzehrt Leber und Lunge in der Vorstellung, es wären Leber und Lunge des von ihr gehaßten Schneewittchens. — Bei Grabschädigungen zu Rostasin bei Lauenburg (Pommern) und Heidemühl (Kreis Schlochau) in den Jahren 1871 und 1877 sind den Leichen Blut oder Stückchen Fleisch entnommen worden, um sie Erkrankten einzugeben.

Daß kannibalistische Regungen in unserem Kulturkreise noch heute eine Rolle spielen, beweisen uns die von G. H. Graber mitgeteilten zweihundert Träume aus dem vierten Schuljahr einer Berner Volksschule; unter zwei-

hundert Träumen sind zehn ausgesprochen kannibalistischen Inhalts.[1] Ich zitiere einen von ihnen: „*Der Teufel. Ich mußte einmal in den Keller. Da sah ich in der Ecke einen Teufel. Da nahm ich einen Stecken und schlug ihn auf den Kopf, daß er tot war. Ich ging in die Küche hinauf, zu der Mutter, aber ich sagte nichts. Dann sagte sie, ich soll in den Estrich, um Holz zu holen. Ich ging. Aber als ich Holz nehmen wollte, sah ich eine greuliche Hexe hinter der Tür. Sie sprang auf mich zu und verschlang mich.* Dann erwachte ich; ich war froh, daß es nur ein Traum war."

Bemerkenswert ist, daß keine einzige der Träumerinnen sich aktiv kannibalistisch betätigt, sondern daß sie alle in ihren Träumen gefressen werden. Man darf annehmen, daß die Träumerinnen alle den Wunsch haben, in einem fremden Körper eingebettet zu sein. (In welchem Maße bei diesen Kindern Triebregungen der oral-sadistischen Entwicklungsstufe verdrängt sein mögen, will ich dahingestellt sein lassen.) Auffallend ist ja die uns frappierende Gleichgültigkeit vieler Kannibalen gegen das Gefressenwerden, wie wir aus folgendem Beispiel ersehen: Die Anziquen an der Loangoküste von Gorilla bieten sich zuweilen aus Lebensmüdigkeit oder Ruhmsucht als Speise an, denn sie halten es für etwas Großes und für das Zeichen einer edlen Seele, das Leben zu verachten.

Den Psychoanalytiker dürfte sicher die Frage interessieren, wie weit sich Übereinstimmungen zwischen den in dieser Arbeit geschilderten Gebräuchen und Vorstellungen und neueren Befunden in der psychoanalytischen Literatur finden lassen. Die Bereitschaft mancher Primitiver, sich fressen zu lassen, z. B. der Anziquen an der Loangoküste, läßt uns an einen von Freud in „Hemmung, Symptom und Angst"[2] beschriebenen jungen Amerikaner denken. Freud sagt: „Wir haben bereits gehört, daß der kleine Hans als den Inhalt seiner Phobie die Vorstellung angab, vom Pferd gebissen zu werden. Nun haben wir später Einblick in die Genese eines anderen Falles von Tierphobie bekommen, in der der Wolf das Angsttier war, aber gleichfalls die Bedeutung eines Vaterersatzes hatte. Im Anschluß an einen Traum, den die Analyse durchsichtig machen konnte, entwickelte sich bei diesem Knaben die Angst, vom Wolf gefressen zu werden, wie eines der sieben Geißlein im Märchen. Daß der Vater des kleinen Hans nachweisbar ‚Pferdl' mit ihm gespielt hatte, war gewiß bestimmend für die Wahl des Angsttieres geworden; ebenso ließ sich wenigstens sehr wahrscheinlich machen,

1) In welchem Maße dieselben durch den Anblick des Berner Brunnens „Der Kindlifresser" angeregt sein mögen, wage ich nicht zu entscheiden.

2) Ges. Schr., Bd. XI, S. 43.

daß der Vater meines erst im dritten Jahrzehnt analysierten Russen in den Spielen mit dem Kleinen den Wolf gemimt und scherzend mit dem Auffressen gedroht hatte. Seither habe ich als dritten Fall einen jungen Amerikaner gefunden, bei dem sich zwar keine Tierphobie ausbildete, der aber gerade durch diesen Ausfall die anderen Fälle verstehen hilft. Seine sexuelle Erregung hatte sich an einer phantastischen Kindergeschichte entzündet, die man ihm vorlas, von einem arabischen Häuptling, der einer aus eßbarer Substanz bestehenden Person (dem Gingerbreadman) nachjagt, um ihn zu verzehren. Mit diesem eßbaren Menschen identifiziert er sich selbst, der Häuptling war als Vaterersatz leicht kenntlich, und diese Phantasie wurde die erste Unterlage seiner autoerotischen Betätigung. Die Vorstellung, vom Vater gefressen zu werden, ist aber typisches uraltes Kindergut; die Analogien aus der Mythologie (Kronos) und dem Tierleben sind allgemein bekannt."

Als wesentlichste psychologische Motive für das Verzehren von Körperteilen von Menschen drängen sich in unserem Material folgende auf: Einerseits der Wunsch nach dem Einswerden mit dem einverleibten Objekt und andrerseits die vollkommene Vernichtung desselben; diese beiden Tendenzen entsprechen den beiden von Abraham beschriebenen Stufen der oralen Entwicklungsphase der Libido, der primären, der sogenannten Saugestufe, von welcher er sagt: „Das Kind vermag noch nicht zwischen seinem Ich und einem Objekt außerhalb zu unterscheiden. Ich und Objekt sind Begriffe, welche dieser Stufe überhaupt nicht entsprechen. Das saugende Kind und die nährende Brust (oder Mutter) stehen in keinem Gegensatz zueinander;" — und der sekundären, der oral-sadistischen Stufe, in welcher das Beißen als Urform des sadistischen Impulses auftritt.

In sehr klarer Weise werden uns Einzelheiten der Triebregungen dieser beiden Stufen in der Krankengeschichte eines sechseinhalbjährigen Knaben von Steff Bornstein[1] geschildert. Statt eines längeren Auszuges bringe ich nur zwei Assoziationsreihen des jugendlichen Patienten; 1): „Es war einmal ein Jesuskind, das war der Nils" (Nils ist sein eigener Name). „Die Mutter gab ihm Butter aufs Brot — und Milch — und Zucker — und — da war noch ein neues Kind gekommen, und die Mutter gab dem Kind und dem älteren die Brust in den Mund. Und dann war die Mutter da . . . und hatte den Jungen so lieb . . . und da war sie sehr lieb." Und 2): „Es war ein Kind, wie dem seine Mutter gestorben war, und da war der Junge furchtbar traurig,

1) „Zum Problem der narzißtischen Identifizierung." Int. Ztschr. f. PsA. XVI, 1930, S. 400.

und da war eine Muh und ein Mäh! ... Dabei war die Mutti gar nicht gestorben, nur ein Kind hatte sie geboren, das schrie: mäh, mäh! Und das neue Kind wollte die Mutti vor Freude auffressen. Da hat der Junge zugeguckt. Da hat der Junge gebrüllt und alle Leute ärgerten sich, daß er brüllt, und er hat die ganze Welt totgebrüllt und totgefressen." Interessieren dürfte, daß auch in dieser Krankengeschichte, wie in der oben zitierten Mitteilung von Fenichel, die Mutter auch als Mühle dargestellt wird, durch welche der Patient gedreht wird, um ohne Wunschmacher, als Mädel wieder herauszukommen.

Beweiskräftiger als in meinen oben mitgeteilten Bruchstücken aus der Krankengeschichte von zwei Schizophrenen ist die Bedeutung der oralen Libido in einer von Bychowski[1] mitgeteilten Krankengeschichte einer Schizophrenie: Alles, was der Patient an der Brust der Mutter erlebt hat, beziehungsweise woran er durch Versagung gehindert worden ist, projiziert er in seinem Verfolgungswahn auf die Außenwelt, wobei er sich mit der Mutterbrust identifiziert: die Passanten ziehen seinen Kopf zusammen, sie saugen daran, und dadurch trocknet der Kopf aus. Die Leute verderben ihm den Kopf, da sie Hunger haben. Ein magerer Mensch trocknet einen dicken aus. Diese oralen Verfolgungen betreffen in starkem Maße auch die Sexualbeziehungen und -organe. Frauen wollen dick und schön sein und darum saugen sie an ihm, raffen ihn mit ihrem Kopf und ihren Zähnen zusammen. Das Weib frißt ihm mit ihrer Scheide das Glied nebst den Hoden auf. — Hier muß ich daran erinnern, wie häufig in dem von mir mitgeteilten Material das Verzehren von männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen beziehungsweise von Teilen derselben, um die eigenen Geschlechtsfunktionen zu erhöhen, geschildert wird. Derselbe Zug findet sich in der Krankengeschichte des von Steff Bornstein geschilderten neurotischen Knaben: „Er möchte am Penis des Vaters saugen. Er phantasiert Geschichten, in denen seine Mutter ein neues Baby bekommt, er aber vom männlichen Penis die Milch austrinkt. Er korrigiert bald seinen Wunsch im genitalen Sinne: ‚Das kann man nicht, ich weiß schon, nur in meinen Gedanken sind Milch und kleiner Wunsch das gleiche, aber Samen kann man von Vatis Wunschmacher trinken.'"

Ich kann meine Arbeit nicht abschließen, ohne die Bedeutung kannibalistischer Vorstellungen für eine bekannte Kulturerscheinung, die sogenannten Ritualmorde, zu schildern, sei es, daß dieselben stattgefunden haben oder

1) Ein Fall von oralem Verfolgungswahn. Int. Ztschr. f. PsA. XV, 1929, S. 96.

nur phantasiert worden sind. Die Vorstellung vom Ritualmord entstand auf Grund des Blutaberglaubens, d. h. der Ideen und Praktiken, die sich auf die vermeintliche Wirksamkeit frischen Blutes, besonders des menschlichen, gründen. Der Glaube, daß das Blut der eigentliche Sitz von Leben und Seele, Individualität, Kraft und Gesundheit sei, führte früh zu den Zeremonien der Blutvermischung bei Schließung von Bluts- oder Halbbrüderschaft, der Belebung der Schatten der Verstorbenen durch gespendetes Blut und der Entsühnung von Schuld durch Tieropfer und durch Waschung oder Besprengung mit dem Blute beim Mithraskult. Das Blut unschuldiger Wesen galt als besonders wirksam; daher spielen Kinder- und Jungfrauenopfer in urzeitlichen Religionsgebräuchen und Sagen (Erstgeburt [Isaak], Iphigenie usw.) eine große Rolle, ebenso bei der Heilung hartnäckiger Krankheiten wie Aussatz (Armer Heinrich). Eine besondere Art des Blutaberglaubens ist die Beschuldigung fremder Religionsgemeinschaften, bei ihren Entsühnungsmahlzeiten des Blutes eines gemordeten Menschen zu bedürfen. Die alten Römer veranstalteten deshalb blutige Christenverfolgungen. Während des letzten großen Krieges sind die deutschen Truppen beschuldigt worden, in ihren Feldküchen Menschenfleisch, insbesondere Frauenbrüste ihrer Feinde, zur Zubereitung von Speisen verwendet und in ihren Brotbeuteln mit sich getragen zu haben. Solche Vorgänge sind in verschiedenen Zeichnungen veranschaulicht worden.[1] Auch dies dürfte ein Beweis für das Vorhandensein unbewußter Wünsche nach Genuß von Menschenfleisch in der heutigen Zeit sein, wobei zu beachten ist, daß diese Wünsche den Feinden zugeschrieben wurden und sich auf die Attribute der Weiblichkeit der eigenen Frauen richten sollten.

1) Magnus Hirschfeld: Sittengeschichte des Weltkrieges. Bd. II, S. 196.

# Eine mohammedanische Legende

## Ein psychoanalytischer Versuch

Von

**Dr. A. Izeddin**

Istanbul

„Das Symbol ist die Brücke zur Wahrheit". (Sufischer Spruch)

## *Die Pilgerstätte*

In einer entfernten Vorstadt Istanbuls, in der Nähe des Ortes Top Kapu, liegt eine Pilgerstätte, die *„Merkez Efendi"* heißt: Das ist „Herr der Mitte".

Unmittelbar vor den zerfallenen großen Mauern steht diese Türbe, das Grabmal eines Heiligen, von einer Moschee und einigen anderen Baulichkeiten umgeben. Dicht dabei liegt ein mohammedanischer Friedhof, denn die Bevölkerung liebt es, ihre Toten in der Nähe eines Dieners des Glaubens zu betten. Das Grab ist ein bescheidenes rechteckiges Bauwerk aus weißem Marmor mit einem roten Ziegeldach und liegt in einem kleinen Hof. Durch die vier Fenster der Vorderfront kann man ins Innere des Bauwerks sehen, das in zwei Teile geteilt ist. Der kleinere Teil birgt das Grab des Heiligen, das die Form einer halben Pyramide hat und mit einem Gitter umgeben ist. Durch das erste Fenster rechts kann man das Hauptende des Sarkophags sehen. Er ist mit gestickten Decken verhüllt. Am Fußende befindet sich ein Epitaph in türkischer Sprache.

Bevor die Laiengesetze den Besuch des Grabes verboten, traten die Gläubigen an dieses Fenster, um ihre Gebete zu verrichten und den Heiligen um Erhörung ihrer Wünsche anzuflehen. Die andere Hälfte des Innenraumes enthält ebenfalls einige Gräber, die ohne weiteres Interesse sind, mit Ausnahme desjenigen des Schwiegersohnes des Heiligen. Denn die

mohammedanischen Einsiedler durften (wie später ausgeführt werden wird) heiraten, ohne gegen die Satzungen zu verstoßen.

Hinter diesem Bauwerk befinden sich zwei Baulichkeiten, die in unmittelbarer Beziehung zu unserer Legende stehen. Die eine von ihnen ist ein gewöhnlicher Brunnen. Die wichtigere von beiden ist eine Art von sechseckiger, etwa fünf bis sechs Meter tiefer Grube. Sie ist von einer steinernen Brüstung umgeben. Durch eine Öffnung gelangt man auf einer Treppe von etwa dreißig Stufen auf den Grund der Grube. Ganz im Hintergrunde befindet sich ein Becken von einigen Metern Tiefe. In dem klaren Wasser schwimmen schwarze Fische. Und in diesem Becken ruht auf zwei gedrungenen Pfeilern die Leidenskammer des Heiligen. Diese hat zwei hohe Fenster, die sich zum Becken hin öffnen, und links eine kleine Tür zur Treppe. Das schräge Dach dieser Kammer reicht kaum bis zur Erdoberfläche. Wilde Kastanienbäume und Epheu schmücken dieses friedliche Grab. Die Moschee und der Friedhof, die zur Legende keine Beziehung haben, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

## *Das Ritual*

Ein strenges Ritual beherrschte noch bis vor kurzem den Kult dieses Heiligen. Er half in schwierigen Fällen, z. B. bei Prüfungen oder Geschäften und vor allem bei unfruchtbaren Ehen. Ohne von den islamitischen Vorschriften abzuweichen, bestand der Ritus darin, einen Stein vom Grunde des kleinen Beckens aufzulesen, dabei seine Bitte auszusprechen und dem Heiligen ein Gebetopfer zu geloben, dabei auch der Sunbuli-Derwische zu gedenken, die mit dem Schutz des Grabes betraut waren und deren Sekte Merkez angehört hatte. Man bewahrte den aufgelesenen Stein, und wenn sich der Wunsch erfüllte, trug man ihn wieder an seinen Ort zurück, denn er gehörte dem Heiligen. Wurde dann ein Kind geboren, so war es dem Merkez geweiht, oder, wie man sagt, ihm „verbunden". An der Marmorfront des Gebäudes sind noch heute Bleistiftinschriften, zum Teil jüngsten Datums, zu sehen, mit denen die derart geweihten Kinder ihrem Schutzpatron ihre Verehrung bekunden. Bemerkenswert ist eine, in welcher sich der Schreiber entschuldigt, daß er seinem erhabenen Herrn erst jetzt, an seinem zwanzigsten Geburtstag, seinen Besuch abstatten konnte. Überdies befinden sich in einem anderen Raum, und zwar außerhalb jenes Gebäudes mit dem heiligen Grabe, noch zwei weitere, völlig verfallene und verlassene Gräber. Sie liegen am Eingang der Umfassungsmauer in einer

Art von Hütte. Nach der Legende bergen diese Gräber die beiden Söhne (!) des Heiligen, die er von der Sultanin Anisi gehabt haben soll. Die Bittgänger versäumten es nie, auch diesen beiden Söhnen des Meisters ihren Tribut an Gebeten und Münzen zu entrichten, ehe sie sich an den Vater wandten.

## *Die Legende von Merkez Efendi*

„Merkez Efendi, der künftige Heilige, war schon als Kind ein Weiser, der die tausend und eine Wissenschaft besaß.“ Fern von allen Sorgen begnügte er sich gern mit dem Wenigen, womit Allah die Welt bedacht hat. Eines Tages jedoch regte sich in ihm der Wunsch, zu heiraten. Da ein Mann von seiner Weisheit und Bedeutung keine beliebige Frau heiraten konnte, beschloß er, um die Tochter des Padischah zu werben. Er wollte aber zuvor seine künftige Ehefrau von seinem Wunsch verständigen; da er sich ihr aber nicht in Wirklichkeit nähern konnte, so erschien er ihr eines Nachts im Traum und bekannte ihr seine Leidenschaft. Die Tochter des Sultans verliebte sich in den Derwisch und ward ihm zugetan trotz seines zerrissenen Mantels; so sahen und erkannten sie einander jede Nacht im Traum. Darauf begab sich Merkez Efendi zum König und bat um die Hand seiner Tochter, worüber dieser in großen Zorn geriet. Nachdem er sich aber bedacht hatte, entschloß sich der König, dem armen Derwisch seine Tochter zu geben, vorausgesetzt, daß dieser ihm „vierzig Kamelladungen Gold“ brächte.

Der Derwisch war damit einverstanden, nun aber sehr in Nöten. Er versetzte sich in die „Welt der Ideen“, d. h. er legte sich schlafen, um einen prophetischen Traum zu haben. In diesem Traum erhielt er den Besuch eines ehrwürdigen Greises, der zu ihm sprach: „Fürchte dich nicht, sondern beginne nach deinem Erwachen Erde zu schaufeln und mit dieser Erde ein Kamel zu beladen . . . Tue vierzig Tage lang desgleichen und begib dich dann zum König.“ Der Heilige säumte nicht, den Rat des Greises zu befolgen, und begab sich am vierzigsten Tage zum König. Die Erde in den Säcken verwandelte sich im Augenblick, als man sie vor der Schatzkammer des Sultans ablud, in Gold. So war dieser gezwungen, sein Versprechen einzulösen. Noch hoffte er auf eine Absage von seiten seiner Tochter, ließ sie kommen und sprach mit ihr. Die Sultanstochter, die schon verliebt war, ließ sich nicht zurückhalten und nahm den Derwisch zum Manne. Da zürnte der König, jagte sie mit ihrem Verlobten aus dem Schloß und versagte ihr die Mitgift.

Merkez nahm seine Frau mit und grub sich seine Kammer des Leidens neben der Grube, die er ausgehoben hatte, als er die Kamele mit Erde belud. Arm, wie sie waren, mußten die Verlobten ihre Hochzeitsnacht nüchtern verbringen; aber am folgenden Morgen gewahrten sie, daß sich die Grube mit Wasser gefüllt hatte, und daß Fische darin schwammen. Sie fingen sie und kochten sie an der Sonne, aßen und legten sich nieder ... Die Sultanstochter verliebte sich dermaßen in ihren armseligen Gatten, daß sie sehr glücklich war. Nach einem Jahr wurde ihnen ein Kind geboren. Da sie kein Brennholz hatten, um warmes Wasser zum Waschen der Wäsche des Kindes zu bereiten, hielt die Sultanstochter ihren Fuß an die glühende Steinplatte und wärmte mit ihm das Wasser. Der Herrscher kam, um seine Tochter zu besuchen, und es schmerzte ihn, als er sah, daß sie sich den Fuß verbrannte. Aber als die Sultanstochter sich erheben wollte, um ihren königlichen Vater zu empfangen, stürzte sie hin und starb. Abends kam Merkez Efendi heim, fand sein Weib tot und sank entseelt neben ihr zu Boden.

Dies ist in großen Zügen die Legende von Merkez, wie man sie in Istanbul erzählt.

## *Das Leben des Merkez Efendi*[1]

Merkez Efendi war ein Derwisch und Meister des Ordens der Sunbuli. Mit seinem eigentlichen Namen hieß er Muslihiddin Musa (Moses Muslihiddin). Er wurde zu Denizdli im Jahre 866 der Hedschra (1462 n. Chr.) geboren. Sein Vater hieß Mustafa. Seinen ersten Schulunterricht genoß er in seiner Geburtsstadt und kam dann nach Konstantinopel, um sich der Schule des bekannten Ahmed Pascha anzuschließen. Einige Zeit später begab er sich nach Amassia, wo er eine Zeitlang predigte. Nach Konstantinopel zurückgekehrt, heiratete er die Tocher des Et Jemez Baba, d. h. „der Vater, der kein Fleisch ißt". Dann predigte er in der Hagia Sophia. Er besuchte regelmäßig die Mönchsschule des berühmten Sunbuli Sinan (Sinan von Hyacinthia). Hier erlangte er seine Weihen und wurde zum Scheich des Klosters der Sunbuli zu Magnisa ernannt, wohin er sich begab, um seine Pflichten zu übernehmen.

Als Sinan starb, wurde Merkez nach dem Wunsch des Sterbenden zum Scheich der Sunbuli gewählt. Er kehrte nach Konstantinopel zurück und

1) Zijareti Evlija: Besuch bei den Heiligen. A. Hilmi. Türkisch. Bibliothek zu Bajizid, Nr. 138, S. 15/16. — Tahir, Osmanli Muellifleri (Ottomanische Schriftsteller). Türkisch. Bd. II, S. 26, sagt über ihn: „Gegen Ende seines Lebens hatte er den alten Weg des Sufismus eingeschlagen."

lebte dort bis zu seinem Tode im Jahre 959 der Hedschra (1552 n. Chr.). Er durfte jedoch nicht an der Seite seines Meisters in der gleichen Stadt bestattet werden und wurde daher außerhalb der großen Mauer begraben. Denn sein Meister hatte ihm zur Pflicht gemacht, „die Mitte“ zu wählen, und Merkez (= Mitte) hätte sonst denselben Platz wählen müssen, an dem sein Meister ruhte. Er hatte das Kloster und sein Grab im Namen der Sultans-Mutter errichtet. Sicher ist, daß er ein „Sufi“ war.

Zum besseren Verständnis der Merkez-Legende ist es notwendig, auch das Leben seines Meisters kennenzulernen.

## *Das Leben des Sunbuli Sinan*[1]

Sinan von Hyacinth, das spätere Haupt der Sunbuli und Oberscheich des Merkez, hieß in Wirklichkeit Jussuf (= Joseph). Er war der Sohn von Ali Kaja Bei und wurde geboren zu Merzifun. Nachdem er „die öffentlichen und geheimen Wissenschaften“ bei Efdaf Zade[2] studiert hatte, ließ er sich, das Herz von himmlischer Liebe erfüllt, als Scheich in Istanbul, in der Nähe des Stadtteils Kodsha Mustafa Pascha nieder, und zwar an einem Ort, der später unter seinem Einfluß der „Tekke“ (das Kloster) der Sunbuli wurde. Er war von Muhamed Dshemaleddin geweiht worden und ging nach dreijährigem Aufenthalt bei diesem Meister nach Kairo, um dort zu predigen. Als er bald darauf hörte, sein Meister Muhamed sei auf einer Pilgerschaft nach Mekka begriffen, erfaßte ihn die Sehnsucht, seinen Lehrer an diesem heiligen Ort wiederzusehen, und er begab sich dorthin. Doch traf er ihn in Mekka nicht an, da der Meister unterwegs gestorben war und ihm die Sorge für sein Tekke überlassen hatte. So kehrte Sinan nach Istanbul zurück und nahm die freigewordene „*Poste*“[3] (Stelle) seines Meisters ein. Er heiratete dann die Tochter seines Meisters, Saffije Molla, wie es der Verstorbene gewünscht hatte. Er wurde Begründer des Hyazinthen-Ordens und starb zu Istanbul im Jahre 936 der Hedschra (1531 n. Chr.). Sein Nachfolger wurde, wie wir hörten, Merkez. Sinan war sicher ein Sufi. Man berichtet von ihm jenes Wort über das Wesen des Sufismus: „Der Sufismus ist die Suche nach der Harmonie mit ‚*Hak*‘ (Wahrheit, Gott) . . .“[4]

---

1) Zijareti Evlija: Besuch bei den Heiligen. A. Hilmi. S. 15/16.

2) Tahir betrachtet zu Unrecht Merkez Efendi als Schüler des Efdaf Zade. (Ottomanische Autoren. Bd. II, S. 26. Bibliothek zu Bajizid, Nr. 475.)

3) *Poste*, Diminutiv *Posteki* = Vließ, bedeutet das Abzeichen eines Scheichs. Die Scheiche sitzen auf Schaffellen.

4) Zijareti Evlija: Besuch bei den Heiligen. A. Hilmi. Bibliothek zu Bajizid, Nr. 138.

Die Bindung zwischen Lehrern und Schülern beim Sufismus ist eine Tatsache. So brauchen wir im folgenden keinen Zug in den Inhalt der Heiligenleben künstlich hineinzubringen, wenn wir uns darum bemühen wollen, den Helden der Legende psychoanalytisch zu beleuchten. Unsere Deutung der Symbole des Sufismus ist daher objektiv begründet.

Es fehlt hier der Raum für eine psychoanalytische Studie über den Sufismus überhaupt. Wir werden darauf also nur insoweit zurückkommen, als die Analyse der Legende dies erforderlich macht.

## Die Psychoanalyse und die Legenden des Islams

Wir gehen von der Vermutung aus, daß jener mohammedanische Mythus, ähnlich wie die christlichen und heidnischen Legenden, „der manifeste Inhalt eines reichen Traumes sei, dessen primitive Komplexe seine latenten Traumgedanken bedingen“.[1]

Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht schwer, den Mythus in seine Motivelemente zu zerlegen. Dabei finden wir die gleichen Vorgänge der Entstellung, Verschiebung, Verdichtung und sekundären Bearbeitung vor wie anderwärts. Wir können dabei feststellen, daß die von Freud entdeckten Mechanismen und symbolischen Ausdrucksformen der Libido im allgemeinen auch in den mohammedanischen Mythen wie anderwärts wirksam sind, obgleich ihre Wiege doch so weit von derjenigen der Psychoanalyse entfernt stand. Das Studium der unzähligen Lehren und Sekten des Islams erweist, daß die Libido, vom psychoanalytischen Standpunkt aus betrachtet, hier besonders eindrucksvolle Äußerungsformen angenommen hat, die im Westen noch unbekannt sind; um nur die bedeutsamste zu nennen: den Sufismus.

Der wahre Name des Sufismus ist „*Sufijê*“ oder „*Tasavvuf*“. Was im Abendland mit dem Namen Sufismus bezeichnet wird, existiert im eigentlichen Islam weder als Bezeichnung noch als Lehre. Aber während die Lehre des Propheten die Wüste durchquerte und sich unter den fernsten Völkern verbreitete, erfuhren die Kernlehren des Islams selbst tiefgreifende Veränderungen durch den Einfluß der unterworfenen Kulturvölker.

Nach manchen Theorien änderte der Islam, teils unter iranischem, hinduistischem und griechischem, teils unter dem ständig nahen Einfluß des Christentums sein Wesen, indem er den Hauptton auf die Verbreitung der

1) Baudouin: Psychanalyse de l'Art, p. 10.

Lehren des Propheten verlegte; nach anderen Theorien[1] hat der Islam in einer Art von Selbsterneuerung den Sufismus lediglich durch Auslegung des Korans und der Hadis hervorgebracht.

Über den Ursprung des Wortes „*Sufi*“ gibt es, nach dem Urteil von Kennern, nicht weniger als zweitausend Theorien.[2] Es ist behauptet worden, daß das Wort vom griechischen σοφία stammt; andere glauben, daß das Wort rein deskriptive Bedeutung habe und arabischen Ursprungs sei. Das arabische „*suf*“ bedeutet „rohe Wolle“. Danach sollen gewisse Gelehrte als unterscheidende Tracht eine Toga aus roher Wolle getragen haben; daher die Bezeichnung „*Sufi*“. Anscheinend trugen sie diese Kleidung, um sich zu kasteien, oder, nach andrer Ansicht, getreu dem Vorbild des Propheten, der ein Freund der Schlichtheit war. Wie dem immer sein mag, der Ausdruck „Sufismus“ tritt nicht vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach der Hedschra auf.

Der erste Sufi scheint der berühmte Hachim von Kufa gewesen zu sein, der im Jahre 160 der Hedschra in Syrien gestorben ist. Der Islam verdankt ihm den ersten dreieckigen Betraum der Sufi. Als später der Islam sich nach Zentralasien hin ausbreitete, wurde im vierten Jahrhundert der Hedschra die Stadt Korassan zum hervorragendsten und wichtigsten Mittelpunkt des Sufismus in den türkischen Ländern. Zahlreiche Scheiche predigten dort. Man nannte sie „Bab“ oder „Baba“ = Vater. Diese türkische Bezeichnung verblieb gewissen Sekten, besonders den Bektaschi, während andere Sekten, z. B. der Orden der Sunbuli, den Namen „Scheich“ vorzogen.

## *Die Analyse der Legende*

Die Legende von Merkez erscheint uns überdeterminiert. Es ist unschwer, in ihr verschiedene Motive zu entdecken, die jedoch so weit übereinstimmen, daß sie einen homogenen Eindruck machen.

Unter der strengen Zensur des monotheistischen Islams, wie auch des Judentums, nimmt der Held die Gestalt eines demütigen Derwisches und Dieners Gottes an. Er ist nicht mehr der auf sich selbst angewiesene Sohn eines heidnischen Tyrannen, der danach trachtet, den ihm gebührenden Platz an der Sonne zu erobern. Man kann die Wichtigkeit dieser sekundären Bearbeitung gar nicht genug betonen, die in der heidnischen Mytho-

---

1) Edgar Blochet: Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran. 1899, S. 20.

2) Tasavvuf Tarihi: Geschichte des Sufismus. Türkisch. A. Ajui. S. 179 f. und Tomari Turku Alijê: Ridvan vidschaani. Türkisch. S. 4.

logie von so großer Wichtigkeit ist. Denn sie macht manchmal aus dem klassischen Familienroman ein mythisches Drama und färbt die gelassenen Züge eines Derwisches mit den Farben einer Paranoia. Die Ursachen einer solchen Umgestaltung sind sehr wichtig.

Auch das müssen wir betonen, daß der Sufismus das „Volk" nicht in sich einbezieht. Für den Sufi ist das Volk unfähig, den Sinn der „Ewigkeit in der Einigkeit" zu erfassen. (H. A. K. = Gott = Wahrheit.)

## *Größen- und Verfolgungsideen*

So konnte Merkez, obwohl er nur ein bescheidener Derwisch war, keine andere Frau als die Tochter des Sultans heiraten, denn es stand fest, daß er die tausend und eine Wissenschaft besaß. Wir stimmen also ganz genau mit der Ansicht Baudouins überein, der im Mythus beim Helden gewisse Züge von Paranoia feststellt.[1]

Der paranoide Charakter der Sufis hat übrigens auch die Aufmerksamkeit von Autoren, die keine Psychiater waren, auf sich gelenkt. So findet man in der Enzyklopädie der Religionen von Hastings, „daß die Sufis sich als eine besonders bevorzugte Klasse betrachteten, da sie die esoterische Seite des Korans besaßen und auch die apostolischen Traditionen und technischen Ausdrücke gebrauchten, die der gewöhnliche Mohammedaner nicht begriff".[2]

Der Sufismus gewährte den verschiedenen Völkern, die sich durch die Ausbreitung des Islams in ihrer eigenen Kultur bedroht sahen, die Möglichkeit, sich freier zu entfalten, denn er gewährte die Freiheit des Wortes auch solchen Geistern, die zu kritisch waren, um die zum Teil völlig zusammenhanglosen Aussprüche des Propheten wörtlich zu glauben. Der Sufismus bot ihnen eine Zuflucht. So konnte es nicht fehlen, daß der Sufismus schwere Verfolgungen erdulden mußte.[3] Die Politik mischte sich ein, und wir sehen, daß im Jahre 935 der Hedschra der berühmte Scheich, der den Namen „Ephebe" trug, nach dem Religionsedikt (*fetva*) Kemal Zades hingerichtet wurde. Dieser Scheich Ephebe hieß eigentlich Ismail und gehörte zur Sekte *(Baïramije)* „der Feste", und begann eine gewisse Rolle zu spielen. Er ist ein Zeitgenosse des Sinan und des Merkez und Solimans des Prächtigen. Letzterer fürchtete den verderblichen Einfluß

1) Baudouin: Psychanalyse de l'Art, p. 30.
2) „Sufism" in Hastings, Encyclopaedia of Religions.
3) Wir werden sehen, daß der Scheich sich manchmal „Sultan" nennt und sogar gekrönt wird.

Ephebes auf seine Partei — wie es heißt, mit Unrecht — und beseitigte ihn darum ebenso wie noch einige andere Scheiche (Bechir den Milchner).

Die äußeren Umstände halfen also mächtig mit zur Verwirklichung dieser Umgestaltung. Die Sufis genossen zwar in ihrem Kreise große Verehrung, aber sie überraschten die Rechtgläubigen öfters dadurch, daß sie in ihre Kulte dem Islam fremde Gebräuche — so die Musik und den Tanz während der Gebete — einführten. Auch trugen sie ausgesprochen weiblichen Schmuck (Ohrringe usw.) und andere Zeichen einer verhüllten, ausgesprochen homosexuellen Erotik. Daher hatte man auch ein gewisses Mißtrauen ihnen gegenüber. Es ist klar, daß das gehobene Milieu, in das die Legende führt, dazu dient, das Leben des Merkez mit einer Art von Größen- und Verfolgungsideen auszustatten.[1] Das der Legende zugrunde liegende historische Material ist uns leider zu wenig bekannt. Wir wissen jedenfalls, daß der Vater des Merkez Mustafa hieß, — wir werden später die Wichtigkeit dieser Tatsache erkennen. Was seine Mutter anbelangt, so schweigt über sie die Geschichte vollkommen.

Wir wissen, daß die ehrgeizigen Träume des Individuums danach streben, die eigene Familie zu verherrlichen; nach diesem Vorbilde sind auch die Träume ganzer Völker leicht zu verstehen. Wir erblicken in den mächtigen Persönlichkeiten, die dem Helden feindlich entgegenstehen, Verkörperungen des Vaters, in den Frauen, die ihn zu beschützen trachten, Imagines der Mutter.[2] So ist unschwer in der Situation des Merkez die Ödipussituation zu erkennen. Man muß nur statt „Sultan“ und „Sultanstochter“, „Vater“ und „Mutter“ sagen.

Wir haben gesehen, daß die Geschichte uns den Namen des Vaters unseres Helden bewahrt hat. Die Legende zeigt uns das Feindselige dieses Vaters in dem Verhalten des Sultans gegenüber dem Derwisch, dem späteren Helden. Während die Geschichte in bezug auf die Mutter schweigt, setzt sich die Legende über die Tatsachen hinweg und zeigt sie uns in der Gestalt der Tochter des Sultans. Dann gewinnt der Held durch die harte Arbeit — des Aushebens der Erde — auf rechtmäßigem Wege die Hand der Sultanstochter. Das Thema entspricht also vollkommen der psychoanalytischen Lehre von der Phantasietätigkeit sowohl des Individuums als auch der Mythen. Die Mutter wird durch die Sultanstochter ersetzt.[3]

---

1) **Baudouin**, Psychanalyse de l'art, p. 30. — Vgl. **Rank**, Traum und Mythus in: Freud, Traumdeutung. 7. Aufl. S. 372.

2) **Rank**, a. a. O. S. 371.

3) **Rank**, a. a. O. S. 371.

Die Inzestscheu verbietet den Besitz der Mutter. Das Bewußtsein vom Inzestverbot ist gerade im Islam besonders ausgeprägt. Deshalb dürfen auch in der Legende die ersten Zusammenkünfte der Liebenden, die vom Sultan noch nicht gebilligt werden, nur „im Traum“ stattfinden. Aber die Zensur bleibt dabei nicht stehen. Auch nachdem der Held die Hand der Geliebten errungen hat, wird die Ehe, wenigstens für einige Zeit, nicht anerkannt.[1] Und nachdem ein Kind in dieser Ehe geboren ist, müssen sein Vater, also der Derwisch, der die Sultanstochter erobert hat, und seine Mutter zugrunde gehen.

## *Die Wiedergeburt*

Wir wissen, daß das Thema von Tod und Wiedergeburt des Helden (hier durch die Geburt eines Kindes symbolisiert) eine Hauptrolle in der Mythologie spielt. Diese Phantasie von der „Wiedergeburt“ wird besonders interessant durch den Umstand, daß in unserem Falle dem Heldenkind aufs neue die Mutter entrissen wird[2] und auch der Wunsch nach Beseitigung des Vaters hier direkt zum Ausdruck kommt. Die Psychoanalyse hat die Beziehung der Wiedergeburtsphantasie zum Ödipuskomplex festgestellt. Wir berühren diesen Punkt, ohne näher darauf einzugehen.

So kann der Held, indem er seine Mutter verliert, Unsterblichkeit gewinnen. Dadurch rechtfertigt sich die feindselige Haltung des Kindes gegen den Vater, ebenso wie die seinerzeitige Feindschaft des Sultans, des späteren Großvaters, gegen den Helden als eine Projektion der unbewußten Todeswünsche des Helden selbst gegen seinen Vater. Das Neugeborene, unter dessen Einfluß der Held stirbt, ist also eine Doublette des Merkez selbst, dessen unbewußte Todeswünsche gegen den Vater bewirkten, daß erst nach so vielen Schwierigkeiten ein Kind geboren werden konnte.

Eine Verlegung nach oben, derzufolge erotische Befriedigungen, die in dieser streng mohammedanischen, imperialistischen Umgebung nicht unentstellt zum Ausdruck kommen durften, sich in orale Befriedigungen[3] umwandelten, deren Genuß übrigens dem Helden auch noch schwer genug gemacht wird, vervollständigt den Prozeß der Entstellung.

Besinnt man sich nun auf die Zeit und die Umgebung dieser legendären Geschehnisse, so kann man nicht umhin, ihre allegorische Ähnlichkeit mit der Revolte des großen und unglücklichen Prinzen Mustafa gegen seinen

1) Rank, a. a. O. S. 371.
2) Baudouin, Psychanalyse de l'art. p. 31 f.
3) Ebenda, p. 34.

Vater Suleiman und seiner späteren Hinrichtung dank den Intrigen der Mutter seines unwürdigen und unfähigen Rivalen, des künftigen Selim II, wahrzunehmen.[1]

## Der Ödipuskomplex

In der Legende bricht zwischen dem Derwisch, einem bescheidenen Diener Gottes, und dem König wegen der Werbung des Derwisches um die Hand der Königstochter ein Konflikt aus. Übersetzen wir diese Situation in die Ausdrucksweise der Psychoanalyse, so sehen wir, daß es sich dabei um ein ausgesprochenes Ödipusmotiv handelt.

Wir wissen nur wenig vom Familienleben des historischen Merkez. Wir haben immerhin erfahren, daß sein Vater Mustafa hieß. Dieses Wissen kommt uns hier zur Hilfe.

Erinnern wir uns nochmals der Persönlichkeiten, die im Leben des Scheichs eine Rolle gespielt haben, so sehen wir, daß es vornehmlich zwei sind, die die Entstehung der Legende beeinflußt haben müssen.

Merkez hatte die Stelle seines Lehrers Sinan als Führer der Sunbulis eingenommen, nachdem dieser in Stambul gestorben war, während sich Merkez in Magnisa befand. In ganz analoger Weise war Sinan der Nachfolger seines Vaters und Lehrers Muhamed Djemaleddin geworden, der auf seiner Pilgerfahrt nach Mekka gestorben war. Diese seltsame Übereinstimmung ermöglicht der Tradition eine symbolische Gleichsetzung: Merkez/Sinan = Sinan/Muhamed Dj. Ziehen wir in Betracht, daß der wirkliche Vater des Merkez Mustafa hieß, und daß sein wirklicher Lehrer — außer Sinan — Achmed, und derjenige Sinans Muhamed hieß, so können wir feststellen, daß sowohl die leiblichen wie die geistigen Väter der beiden Scheichs die gleichen Namen tragen. Denn bekanntlich haben im Islam die Namen Muhamed, Achmed und Mustafa alle die gleiche Bedeutung, da sie alle den Propheten bezeichnen.

Wir können also die Namen der genannten Persönlichkeiten der Väter und Lehrer in folgender Weise zusammenstellen: Merkez/Sinan = Mustafa/Achmed = Sinan/Muhamed.

Es ist also kein Zweifel, daß Merkez und Sinan verwandte Figuren sind, die leicht miteinander verdichtet werden konnten.

Die leiblichen und die geistigen Väter des Helden sind in der Legende

1) Gerüchte behaupten, es hätten unerlaubte Beziehungen zwischen dem unglücklichen Mustafa und der jungen Gemahlin seines Vaters, Suleimans des Prächtigen, Roxelane — türkisch Ruhsari-Al, d. h. „Rosenwange", bestanden.

im König und im hilfreichen Ratgeber dargestellt, der dem Helden im Traume erscheint; beide bedeuten aber in tiefster Schicht (man denke an die Namen der Väter) den Propheten selbst.

Daß die Vaterfigur mehrfach auftritt, ist eine in der Mythologie häufige Erscheinung. Die Psychoanalyse heidnischer und christlicher Sagen gibt uns eine Menge von Beispielen, daß der „Vater" sich in mehrere Personen spalten kann. So kann der Vater sehr wohl durch drei Personen dargestellt werden.

Der erste, *der arme Vater*, nähert sich am meisten dem wirklichen Vater, der in unserem Falle nicht in Erscheinung tritt. Der zweite, der *edle, göttliche* Vater entspricht dem kindlichen Glauben an die Allwissenheit des Vaters; ihm entspricht hier die Gestalt des helfenden Ratgebers. Der dritte endlich ist der *schreckliche* Vater, der das Kind bedroht und straft und in unserer Sage in der Gestalt des Sultans erscheint.[1]

Noch eine andere Tatsache bestätigt diese Deutung. Wir wissen, daß Merkez den Tod seines Meisters Sinan, dessen Nachfolger er werden sollte, in Magnisa erfuhr. Wir wissen auch, daß Sinan in Mekka oder auf dem Wege dorthin — den Tod seines Lehrers, dessen Nachfolger er wurde und dessen Tochter er heiratete, erfuhr. Wenn man die Worte Mekka und Sinan niederschreibt, einige Buchstaben umstellt beziehungsweise fortläßt, so ergeben die mit gebrochener Linie umrahmten Buchstaben

[MEK]KE
= MEKNISA
[SINA]N

das Wort Meknisa, durch Umstellung des Wortes „Sinan" und durch Zusammenziehung.[2]

Der „König" und der „gute Scheich" führen uns in die Lebensperiode des Helden, die er in Magnisa verbrachte. Dort erfuhr er den Tod seines Lehrers, und von dort begab er sich nach Stambul, um sein Amt als Oberscheich der Sunbulis anzutreten, seinen Platz auf dem „Vließ" einzunehmen. Er trat als „Meister" an die Stelle des „Meisters" und eroberte den Platz an der Sonne. Er wurde selbst Scheich = Vater. — Von nun an wird er der Aufklärer derer sein, die die Erleuchtungen des „*Hak*" begehren.

Ein Scheich ist, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ein Mensch, der sich selbst gemäß den Forderungen des „sufischen Weges" erzogen und

1) Baudouin: Psychanalyse de l'art. p. 30.

2) Bekanntlich hat weder das Arabische noch das Türkische in „Mekka" ein E. Das K und das G folgen unmittelbar auf das M.

veredelt hat. Er allein darf dem Novizen, d. h. dem *Salik*, dem Pilger, den Weg weisen, der zu „Allah“ oder „Hak“ führt.

In den Ausdrücken der Sufi führt die Reise *(süluk)* aus der Unwissenheit zur Weisheit, von den bösen Trieben zu den guten, versetzt den eigenen Körper in den Körper Gottes.[1]

Da Merkez selbst die Bestätigung der höchsten Vollkommenheit erreicht hat, darf er nun Adepten ausbilden. Er wird zum Symbol des Propheten. Dieser Vorgang kommt in der Legende in vielfacher Form zum Ausdruck.

## Beispiele aus den Heiligenleben

Schauen wir uns das Leben der nach den Regeln des Sufismus lebenden mohammedanischen Heiligen — z. B. des Achmed Jesevi — an, so sehen wir, daß sich in demselben, speziell im mönchischen Dasein, einzelne Züge aus dem Leben des Propheten wiederholen. Zum Beispiel: Mahomet starb mit dreiundsechzig Jahren: Der Sufi symbolisiert diesen Tod durch sein Scheiden aus der Welt.

So zog sich Achmed Jesevi,[2] der älteste und größte der türkischen Sufis, mit dreiundsechzig Jahren aus der Welt zurück und baute sich im Schoße der Erde eine Kammer des Leidens. Denn man muß sterben, um das Leben zu gewinnen. Das bedeutet: Ebenso wie der Erwählte, der Geliebte, der Ephebe Gottes, also Mahomet, das irdische Leben verließ, um in die äußerste Schönheit *(Hak)* einzugehen, so muß sich der Sufi vom Leben abwenden, indem er sich selbst ein Grab gräbt.

Das tut nach der Legende auch Merkez. Nachdem der König ihn aus dem Palast hinausgewiesen hatte, ging er mit seiner Frau an den Ort, wo er die Erde ausgehoben hatte, um die Säcke zu füllen, und grub sich dort ein.

Wir wissen nicht, ob Merkez sich gerade mit dreiundsechzig Jahren seine Leidenskammer gebaut hat, doch ist das nur von nebensächlicher Bedeutung, denn die Zahl der Jahre könnte bei den Sufis auch anderes bedeuten. Aber das wissen wir, daß Merkez sich, unter dem Druck seines Meisters, ein „Zentrum“ des Einflusses baute, wo er zuletzt auch bestattet worden ist.

Es ergibt sich also, daß die Grube oder der Ort der Einsamkeit, das „Erdloch“ der Legende, einen doppelten Sinn hat. Es symbolisiert den leib-

1) Nach Ismail Hakki, zitiert von A. Ayni, S. 230.

2) „Die ersten Sufis“, von Prof. Dr. Keupruli Zade Fuad. Konstantinopel 1925. Türkisch.

lichen Tod des Propheten nach der Vorschrift des Sufismus, drückt aber auch einen besonderen Zug aus dem Erdenleben desjenigen aus, um den sich die Legende bildet.

Auch die Umstellung der Örtlichkeiten ist dem Leben Mahomets nachgebildet: Mahomet ist in Medina begraben, und doch glaubt man, sein Grab befinde sich in Mekka. Mekka ist der alte heilige Ort der Araber aus ihrer heidnischen, vorislamitischen Zeit, das einstige Kaba. Dort befindet sich der berühmte schwarze Stein, der später auch durch den Islam heilig gesprochen wurde. Während der Sintflut wurde die alte Kaba von Mekka nach Medina transportiert, so daß der Prophet zwar wirklich in Medina begraben ist, wo er starb, seine „Erde“ aber aus dem Lande kommt, wo er herstammt, nämlich aus Mekka.

Dasselbe sehen wir in der Sage von Merkez. Während im allgemeinen der Scheich dort begraben wird, wo er gepredigt hat, wird Merkez fern von seinem Wirkungskreis, nämlich im Tekke des Sinan, bestattet. Vielleicht können zwei Meister in einem Mittelpunkt sich nicht vertragen!

Wir wissen nicht, ob im Christentum ähnliche symbolische Wiederholungen von Ereignissen aus dem Leben des Stifters im Leben seiner Heiligen eine Rolle spielen. Sicher haben sie im Islam eine allgemeine Geltung.

Wir sehen sogar, daß einige unbegreifliche Züge im Leben der Sufis nur durch Heranziehung dieser Tatsache aufgeklärt werden können.[1]

Analytisch betrachtet ist die Identifizierung des Sufi mit dem Propheten, sei es durch Gewinnung des „*Hak*“ oder durch Ausscheiden des Meisters durch natürlichen Tod oder durch übernatürliche Handlungen, wie die Verwandlung von Erde in Gold, oder auch Mohamets Erhebung in den Himmel, um Gottes Angesicht, die letzte Klarheit zu schauen, nichts anderes als ein Element des Ödipuskomplexes: die Identifizierung des Sohnes mit dem Vater zur Gewinnung der Mutter.

Mag es sich um den heidnischen Ödipusmythos handeln oder um seine christlichen, jüdischen oder mohammedanischen Varianten — immer ist der

1) Wir fürchten, es könnte eine Verwechslung entstehen zwischen unserer Analyse und einigen Ideen Maeders. Fern von den Quellen des Wissens, haben wir erst in allerletzter Zeit von ihnen Kenntnis nehmen können. Darum sind wir genötigt, hervorzuheben, daß die Rolle des Führers und „Virgils“ bei Maeder mit unserer Auffassung der Nachahmung Mahomets nichts zu tun hat. Die Persönlichkeit Mahomets ist eine wirkliche, auch in ihrer Übertragung ins Leben der Sufis. Sie bedeutet uns keineswegs das „Symbol des inneren Ideals des Kranken“. Die Funktion Mahomets ist dabei keine andere als die des „induzierenden Kranken“ bei den Fällen der sogenannten „*folie à deux*“.

Sohnesheld, sei er ein Diener Gottes oder ein Feldherr, der Sieger und Triumphator.

Die Legende von Merkez macht hierin keine Ausnahme.

## *Der Kastrationskomplex*

Die Legende erzählt, daß der König sehr zornig wurde, als Merkez ihn um die Hand seiner Tochter bat, daß er aber dennoch seine Einwilligung geben mußte, als Merkez die ihm gestellte Bedingung erfüllt und Erde in Gold verwandelt hatte. In der Hoffnung, die Tochter werde Merkez zurückweisen, sprach er mit ihr, aber zu seiner großen Überraschung und Wut willigte die Tochter ein, die Gattin des Derwisches zu werden. Da verstieß sie der König und verweigerte ihr die Mitgift. Der Derwisch mußte sie in seine Zelle bringen, und da sie nichts besaßen, verbrachten sie ihre Hochzeitsnacht in Enthaltsamkeit.

Auch ein oberflächlicher Blick genügt, um hierin den Kastrationskomplex zu erkennen.

Die Verlegung des erotischen Triebes und seiner Bestrafung nach oben ins orale Gebiet vermag nicht die Tiefe und Leidenschaftlichkeit des Zornes des Königs zu verdecken. Die Wut des Königs, dieses mächtigen Wesens, das die Wünsche des Helden durchkreuzt, ihn hindert, den Gegenstand seiner Hoffnungen (die Geliebte, die Mutter) zu erringen, der gegen alle Sitte seine Tochter verstößt, wo es ihm doch viel leichter gewesen wäre, diese Ehe einfach zu verbieten, geht so weit, daß er die jungen Eheleute verhungern lassen möchte. Sind das nicht dieselben Züge, die wir in Sagen finden, in denen der rebellische Held den Tyrannen tötet, nur in ihr Gegenteil verkehrt, so daß der Haß gegen den Helden nur den Haß widerspiegelt, den dieser gegen den Tyrannen empfindet?

Da die Stellung des „Vaters" in den mohammedanischen Anschauungen eine außerordentlich hohe ist, so muß Merkez für seine unbewußten Wünsche hart bestraft werden; er wird vertrieben, und über ihn bricht alles Unheil herein. Darin findet die Rache für seinen Frevel ihren Ausdruck.

Die abendländische Psychoanalyse sieht in der Vorstellung der „Reise" ein Symbol für den Tod. Aber es ist im Abendlande nicht bekannt, daß derjenige, der in den Orden der Sufi aufgenommen wird, ein „*Tâlik*" d. h. ein „Reisender", genannt wird, und daß seine Weihe mit „*Süluk*" oder „*Sejïr*" oder „*Sefer*" bezeichnet wird, welche Worte alle drei nichts anderes als „Reise" bedeuten.

Der Sufi führt seine Reise nach drei oder vier Vorschriften aus. Die erste Reise ist die zu Gott. Das heißt, der Sufi wendet sich dem wahren Wesen zu und verläßt die Orte eines leiblichen Wohnens. Die zweite Reise ist die für Gott — hier müssen alle die menschlichen Eigenschaften, die als sterblich erkannt werden, verschwinden. Die dritte Reise ist die, welche mit Gott gemacht wird. Hier schwindet die Freiheit: der Reisende erreicht den Herrn. Die vierte und letzte Reise geht von Gott aus, also aus dem *„Hak“* zum *„Halk“*, von Gott zum Volk. Und auf dieser Stufe erringt der Reisende das Recht, Neophyten zu weihen.

Die erste und die zweite Reise dienen zur Erreichung der Heiligkeit, die dritte und vierte werden nur den Propheten oder den allervollkommensten Heiligen zuerkannt.

Bei der zweiten Station verliert sich der Sufi in Gott und für Gott. Kurz: Um das *„Hak“* (Gott, die Wahrheit) zu gewinnen, muß man sich von allem abwenden und Seele und Leib nur „Ihm“ weihen.[1]

Merkez identifiziert sich mit dem Propheten, indem er sich in die Erde eingräbt, dann mit Gott, da er nach dem Tode seines Lehrers das Recht erwirbt, Neophyten aufzunehmen. Denn indem er das Vorrecht gewinnt, „die Reisenden reisen zu lassen“,[2] geht er endlich ganz in Gott auf. Er wird zu *„Hak“* mit *„Hak“*, und um das zu erreichen, muß er zuerst sein eigenes Sein abtöten. Die Identifizierung des Sufi mit Gott ist ein klassischer Zug im Sufismus, so fremdartig er auch in einer so ausgesprochen monotheistischen Religion, wie es der Islam ist, erscheinen mag.

Im Moment einer solchen Inspiration rief der berühmteste arabische Sufi, Mansur, aus: „Ich bin Gott“, — welcher Ausruf ihn dem Scheiterhaufen zuführte.

In der Reise des Merkez müssen wir also ein Äquivalent des Todes erblicken auf dem Wege zum geliebten Objekt. Und daß diese Reise durch einen demütigenden Vorgang erzwungen wurde, steigert noch den moralischen Wert des Derwisches. Denn er will lieber Hungers sterben, als auf sein Ziel verzichten. Man wird sich vielleicht wundern, daß die Legende nicht mehr über das Gold zu sagen weiß, welches der Held dem Sultan bringt. Aber das ist ein charakteristischer Zug des Sufismus: Man muß in Betracht ziehen, daß das Gold, dieses irdische Element, vom Derwisch für

1) Diese ganze Erklärung ist geschöpft aus Aynis: Geschichte des Sufismus (Türkisch). S. 232/233.

2) Wörtliche Übersetzung eines türkischen Satzes, der „Lehrender Scheich“ bedeutet.

seine Läuterung hingegeben wird. Er läutert sich, indem er einen gewissen irdischen Wert zahlt, um die Geliebte zu gewinnen. Ist das kein Opfer? „Um die schöne, gefangene Jungfrau oder den vergrabenen Schatz, also jedenfalls ein kostbares Wesen oder Gut, zu gewinnen, an welches die Libido infolge der Mutterfixierung gebunden ist“,[1] opfert der Held seinen Besitz: in unserem Falle das durch die Verwandlung aus Erde gewonnene Gold. Dieses Opfer bedeutet eine Läuterung.

Es erübrigt sich, vom engen Zusammenhang zu sprechen, welcher zwischen dem Kastrationskomplex und den Minderwertigkeits- und Schuldgefühlen besteht. Im Leben Mahomets findet sich deutlich ein solches Schuldgefühl in Verbindung mit einem der Kastration äquivalenten Erleben, das er durchmachen mußte: „Zur Zeit, da das zukünftige Haupt des Islams noch bei der Amme war, erschienen eines Tages, zum großen Schrecken der Milchbrüder Mahomets, zwei weiß gekleidete Männer, ergriffen das Kind, drückten es auf die Erde nieder, schnitten ihm vom Halse bis zum Nabel den Leib auf und zogen aus ihm einen schwärzlichen Blutklumpen heraus . . . Darauf entnahmen sie einer goldenen Tasse, die sie mitgebracht hatten, etwas Schnee, wuschen damit das bloßgelegte Herz des Kindes, schlossen dann die Wunde und verschwanden.“ Dadurch, daß jenes Element aus Mahomets Körper entfernt war, erhielt er die Fähigkeit zur Vollkommenheit, d. h. „das Kind sollte gewisse verbotene Gewohnheiten ablegen“.[2]

Dieses sehr wichtige Phänomen, das im Islam „die Eröffnung des Thorax“ genannt wird, wiederholt sich übrigens im Leben Mahomets dreimal: Das erstemal im Alter von fünf Jahren bei der Amme. Das zweitemal im Alter von vierzig Jahren bei der Konfirmation, damit der Prophet die Kraft gewinne, die „Last der Liebe“ (der göttlichen) zu tragen. Und das drittemal in jener bedeutsamen Nacht, da er zu Gott erhoben wurde. An dieser Erscheinung lassen sich zwei Einstellungen erkennen: Erstens nennt man die Eröffnung des gesamten Leibes „Eröffnung des Thorax“, so daß die gleichzeitig erfolgende Eröffnung des Bauchraumes offenbar verdrängt werden soll; zweitens ist ja auch die Vorstellung der Eröffnung des Bauchraumes schon eine Ersatzvorstellung für die Beschädigung der Genitalien. Es ist bekannt, daß Mahomet behauptete, er sei nicht beschnitten.[3]

---

1) Baudouin: Psychanalyse de l'art, p. 33

2) Nach anderen Berichten wurde das Herz mit dem Wasser der heiligen Quelle Zemzem gewaschen.

3) Das Phänomen der Thoraxeröffnung ist ein sehr wichtiges Kapitel des Islams, sowohl des sufischen wie des orthodoxen.

Auch das Herz spielt im Sufismus eine wichtige Rolle. Merkez scheut also kein Opfer, um den Gegenstand seiner Libido zu erringen, ebenso wie einst Mahomet, der Ephebe Gottes, sich verstümmeln ließ, um rein zu werden und die Liebe des „*Hak*“ zu verdienen.

Im Motiv vom Opfer des Goldes erkennt man eine gewisse Verwandtschaft zu dem abendländischen Sagenmotiv vom Kampf eines Helden zur Erringung eines vergrabenen Schatzes oder eines wertvollen Gegenstandes, der die Attribute der Libido symbolisiert (das Rheingold). Der Unterschied liegt nur darin, daß Merkez das Gold nicht „bekommt“, sondern es „gibt“. Man kann hierin eine Art „Verkehrung ins Gegenteil“ sehen, die durch den Sufismus in den Mythus vom Helden hineingetragen worden ist. Allerdings erhält der Held für dieses Opfer etwas anderes, nämlich die Hand der Geliebten, also doch in verhüllter Form die ersehnte Inzestbefriedigung, wenn die Triebabwehr auch für die erste Nacht neue Hindernisse erzwingt.

Wir können jetzt zu einem anderen wichtigen Element der Legende, der Zahl vierzig, übergehen. Man trifft sie im Sufismus sehr oft, auch in den anderen mohammedanischen Sekten und in den populären türkischen Märchen spielt sie eine wichtige Rolle. Wer erinnerte sich nicht der berühmten Geschichte von Ali Baba und den vierzig Räubern?

Wenn wir den Einfluß des Hurufis[1] außer acht lassen, so sehen wir, daß die Heiligkeit dieser Zahl ausgesprochen mohammedanischen Geistes ist.

Auch um dies zu erklären, werden wir, wie vorhin, auf das Leben des Propheten eingehen müssen.

Mahomet erhielt die Konfirmation mit vierzig Jahren. Die Jahre vorher waren dem Durchwandern „der Welt des Nichts“ gewidmet, denn diejenigen, welche sich den Forderungen des „*Hak*“ unterwerfen und vollkommene Erben werden wollen, müssen sich bis zum vierzigsten Jahr läutern und sich dadurch körperlich unsterblich machen. „Das Alter von vierzig Jahren ist das Alter der Vollkommenheit“. Da nun die Vollkommenheit eines jeden Gegenstandes darin besteht, daß er „erwünscht“ und „geliebt“ wird, und da Gott die Vollkommenheit selbst ist, wird auch seine Person erwünscht und geliebt sein. Die Vollkommenheit ist der letzte Beginn des Universums. Als Gott der Menschheit ein vollkommenes Wesen zeigen wollte, fand er diese Vollkommenheit nur in einem einzigen, — nämlich in Mahomet. Mahomet wurde also sein „Geliebter“ *(Mahbub)*. Er ist *Achmed*, und *Versif* und *Mustafa* — d. h. der „Reine“.

1) Eine religiöse und literarische Sekte.

Der Geist oder die Seele dieses vollkommenen Wesens wurde zum Ursprung der Seelen des Universums, und sein Leib ward die letzte Ursache der irdischen Leiber.

Der Geliebte Gottes, Mahomet, gehört also der Erde an. Er muß nicht in den Himmel ziehen wie Jesus. Das Verbleiben des Geliebten Gottes, dieses vollkommenen Leibes,[1] auf der Erde ist für ihr Gedeihen notwendig. Im Alter von vierzig Jahren erhielt der Geliebte die Konfirmation durch den Engel Gabriel, der ihm die von da an berühmte Botschaft brachte: „Lies im Namen Gottes, der den Menschen aus geronnenem Blut[2] geschaffen hat." Damit war der äußerste Grad der Vollkommenheit erreicht.

Es ist ganz natürlich, daß der Sufi Merkez sich dieser heiligen Zahl bediente, um seine eigene Konfirmation zu symbolieren. Die vierzig Kamele und die vierzig Säcke bedeuten hier also die Jahre. Die Erde in den Säcken bedeutet die irdischen Gefühle, die der Mensch vor seiner Läuterung mit sich schleppt wie einst Mahomet. Diese Erde muß in Gold verwandelt werden. Was irdisch war, muß göttlich werden. Was Ich war, muß Gott werden. Nichts ist schwerer, als daß der Mensch sich selbst bezwinge.[3]

Daß ein so gewöhnlicher Stoff wie Erde sich in einen so edlen wie Gold verwandeln soll, klingt dem Verstand gewiß absurd. Diese Absurdität des manifesten Mythus bedeutet — wie Absurdität im Traum — Spott und Hohn.[4] Das erhöht wieder das durch das „Opfer" zu sühnende Schuldgefühl.

Vielleicht findet sich in unserer Legende noch eine deutliche Anspielung auf das Privatleben des Propheten. Bekanntlich trieb Mahomet für seine zukünftige Frau (Hadidje) einen Handel; er mietete im Auftrage dieser reichen Witwe einen Zug von Kamelen und erledigte seine Sache sehr gut. Als er zurückkehrte, wünschte Hadidje, die zwanzig Jahre älter war als er, ihn zu heiraten. Er willigte ein, trotz allen Klatsches, der sich deswegen erhob. Der Einfluß

1) Es besteht hier eine gewisse Identifizierung Mahomets mit Gott. Übrigens hat man den Eindruck, daß Mahomet, obwohl er sich immer einen Menschen nannte nicht weit davon war, an seinen göttlichen Ursprung zu glauben. Vielleicht ist es dieser Zug, der den Sufis die Berechtigung gibt, sich mit Gott zu identifizieren, nämlich durch den Propheten.

2) Zu vergleichen mit der Läuterung Mahomets und der Konzeption des Sufismus von Leib und Seele.

3) Eines Tages kam Mahomet aus einer Schlacht und sagte: „Wir kommen aus dem kleinen Kampf", und als man ihn fragte, was denn der „große Kampf" wäre, sagte er: „Der Kampf gegen sich selbst".

4) Vgl. Freud, Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva. Ges. Schr. Bd. IX.

Hadidjes auf den zukünftigen Propheten war sehr groß, und Mahomet, der elfmal heiratete, blieb dieser alten Frau treu, so lange sie lebte.

Diese Ehe hat den Exegeten zu allerlei Auslegungen Anlaß gegeben. Einige beschuldigen die Frau, sie habe dabei ihren Vorteil gesucht, da sie in Mahomet schon den zukünftigen Propheten und Geweihten Gottes erkannt hatte. Die Treue eines fünfundzwanzigjährigen Mannes vom Temperamente Mahomets zu einer um zwanzig Jahre älteren Frau, die, als Araberin, schon völlig verblüht war, läßt sich nur durch eine sehr starke Mutterfixierung erklären.

Das Motiv der „Kamele", die in Kleinasien nicht selten sind, verdankt seine Verflechtung in die Legende ebenfalls dem Einfluß der gleichen unbewußten Motive (Analogie der Situation mit der im Leben Mahomets).[1] Was die „Säcke" anbetrifft, in welchen die sich in Gold umwandelnde Erde enthalten war, so hat die Psychoanalyse längst festgestellt, daß solche Gefäße den mütterlichen Uterus bedeuten.[2]

Die psychoanalytische Erfahrung legt ferner nahe, im Graben der Grube, die sich in der Hochzeitsnacht mit Wasser füllt, in dem Fische schwimmen, ein Symbol der Geburt des Heldenkindes zu erblicken. Wir brauchen nur an Mahomets Worte zu erinnern: „Alles ist aus dem Wasser erschaffen."

Was nun die Fische[3] anbelangt, so brauchen wir nur zu erwähnen, daß diese in der islamitischen Kosmogonie eine Hauptrolle spielen. Der Fisch ist da tatsächlich einer der Grundpfeiler, auf denen die Welt ruht. Wir sind damit wieder beim Wiedergeburtsproblem angelangt.

„Aber es ist zu beachten, daß dieses wichtige Motiv des Helden doch keine reine und einfache Ödipusphantasie ist. Es enthält außerdem, und vielleicht vorwiegend, eine Art der Überwindung des Ödipuskomplexes, und das ist wohl hier die typischste Bedeutung der Wiedergeburt. Dem Helden will es nicht genügen, in den Mutterschoß zurückzukehren" — (oder wie in unserem Falle symbolisch diese Rückkehr zu erhoffen), — „er befreit sich vielmehr daraus aufs neue."[4] Und hier gelangen wir an den Punkt, wo das Rätsel des Heldenkindes zu lösen ist. Erinnern wir uns nur, daß Merkez sich als Asket von der Welt zurückzog. Dem Leben ferne stehen, bedeutet, dem Mutterschoße näher zu sein, ein Kind zu bleiben.

So wird sowohl in der Legende als auch im wirklichen Leben des Merkez

1) Merkez—Sultanstochter—Kamele = Mahomet—Hadidje—Kamele.
2) Kästchen = Uterus. Vgl. Freud, Die Traumdeutung. Ges. Schr. Bd. II.
3) Islamis Cosmogony. History of Ottoman Poetry. Gibb. v. I. S. 3—70.
4) Baudouin: Psychanalyse de l'art, S. 32.

das Verlangen nach der Mutter-Imago nochmals deutlich und gewinnt greifbare Gestalt. Aber diese Sehnsucht nach Besitz der Mutter kann sich natürlich — ebenso wie in der Psychopathologie — nur als Schuldgefühl äußern.

Der Islam ist, ebenso wie die jüdische Religion, von Schuldgefühlen und Verlangen nach Selbstbestrafung durchsetzt. Hat Mahomet nicht gesagt, daß der schwerste Sieg des Menschen der über sich selbst ist?

Man kann übrigens auch sagen, daß der Heldenmythus eine Rechtfertigung der feindseligen Gefühle gegen den Vater ist, auf denen ein Schuldgefühl lastet. Daher die Notwendigkeit einer verdienten Strafe.

Wir haben gesehen, daß der Held Merkez sich einmal von der Vaterfeindschaft befreit, indem er diese auf den König überträgt. Aber die spätere Entwicklung der Legende erweist, daß er mit dieser Befreiung doch nicht alle Züge des Schuldgefühls zum Schweigen bringen konnte.

Und diese Züge müssen wir jetzt näher beleuchten.[1]

Es würde zu weit führen, wollten wir hier den Unterschied zwischen der Liebe im irdischen und im sufischen Sinn klar machen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das *„Hak“* des Sufis männlichen Geschlechts ist, daß infolgedessen die Inspirationen der Liebe absolut homosexueller Natur sind. Aus diesem Grunde nimmt auch in der sufischen Poesie der „Knabe des Gastwirtes“ eine so hervorragende Stelle ein.

Wir sahen schon, daß es Merkez „trotz seines zerrissenen Hemdes“ gelang, die Liebe der Sultanstochter zu gewinnen und sie zu heiraten. Um dieses zu erreichen, war er ihr im Traum erschienen und hatte Gegenliebe gefunden.

Das im Helden beim Anblick des allmächtigen Vaters entstehende Minderwertigkeitsgefühl wird, wie Verschiebungen bei starker Verdrängung häufig sind, von der verpönten Körperstelle auf ein Kleidungsstück übertragen.

Die Symbolik dieser Übertragung ist in einer unserer Hypothese entsprechenden Art überdeterminiert.

---

1) „Da der Wein und die Liebe von ähnlicher Wirkung auf den menschlichen Gemütszustand sind, so werden in der sufischen Sprache wechselweise beide mit gleichen Namen genannt. Wie der Wein den Geizigen freigiebig macht, so erhöht die Liebe ein niedriges Geschöpf zum Edelmut. Die Wirkung des Weines verleitet zum Ausgeben von Gold und Silber, während die Wirkung der Liebe die völlige Hingabe des Leibes herbeiführt. Derjenige, dem der Wein den Kopf verdreht hat, gibt mit vollen Händen sein Gold und Silber aus; und der, dem die Liebe den Sinn verwirrt hat, gibt sein Gold, ja die ganze Welt hin wie einen Silberling.“ (Übersetzt aus der Abhandlung „Analyse der Symbole“ [Halli Riimuz] von Ahmed Rüehdi, 1285 H, Konstantinopel, S. 22.)

Es ist bekannt, daß das Hemd Mahomets, diese heilige Reliquie, die sich noch jetzt in Konstantinopel befindet, im Islam, sogar noch während des letzten Krieges, eine sehr wichtige Rolle gespielt hat. Mahomet hinterließ sein geflicktes Hemd einem seiner Jünger, Veysel Kasani. Beim Tode des Propheten machte Omar in Gegenwart des Schwiegersohnes Mahomets, Ali, diese Erbschaft rechtskräftig. Aus dieser Tatsache erklären die Sufis ihre „Hemden".

„Nach Abschluß der Probezeit und während der Zeremonie der Weihe eines Sufi bekleidet der Scheich seinen Jünger mit der *„Hirka"*, einem Mantel, der aus vielen zusammengenähten Stoffstücken besteht. An die Stelle dieses Kleidungsstückes trat später das Vollhemd der Sufis. Diese Zeremonie bezeichnet die Aufnahme des Neophyten in die Brüderschaft."[1] Aber in der Regel bekleidet der Scheich den Neophyten nicht nur mit dem Hemd, sondern er setzt ihm auch eine Krone aufs Haupt.

Dieser Akt wird folgendermaßen erklärt: In sufischem Sinn bedeutet die Bekleidung und Krönung die Zuerkennung aller moralischen Qualitäten, was seinerseits die absolute Unterwerfung des Jüngers gegenüber seinem Scheich mit sich bringt.[2]

Dabei wird ein ganzes Zeremoniell entfaltet, dessen Formen in den verschiedenen sufischen Sekten variieren. Die Strenggläubigen haben nicht ermangelt, diese Weihen, die manchmal, wie bei den Bektachis, einen erotischen und orgiastischen Charakter annehmen, anzugreifen. Die Sufis beriefen sich auf den Koran. Die Frage blieb unentschieden und die Sufis hielten ihre Behauptungen und Gebräuche aufrecht. Die Zeremonien erhielten sich sogar noch bis in die allerjüngste Zeit.

Das Hemd ist also von großer Bedeutung. Aber noch mehr: Der Besitz des Hemdes gehört zu den Vorrechten des Kalifen. Daher bekam Selim I., als er vom Kalifen von Kairo den Titel des Kalifen erbte, von diesem auch die heiligen Reliquien: Das Hemd, die Standarte und den Bart des Propheten. Wer diese Insignien nicht besitzt, kann aufs Kalifat keine Ansprüche erheben.

Daher besitzt Merkez ein Weihehemd, welches Mohammeds Hemd bedeutet. Aber leider ist sein Hemd „zerrissen". Dieser Umstand ist nichts weiter als ein Ausdruck des Minderwertigkeitsgefühls, und zwar rationalisiert er das Minderwertigkeitsgefühl des Helden wegen der infolge seiner Hemmung „weißen" Ehe. Gleichzeitig aber beleuchtet er auch seine ex-

1) „Sufism", „Ascetism" in Hastings Encyclopaedia of Religions.
2) Geschichte des Sufismus. A. Ayni. Türkisch. S. 227, 228.

hibitionistischen Neigungen. Wir brauchen die anderwärts schon genügend gezeigten Beziehungen zwischen der Bekleidung des Helden und dem Motiv der Nacktheit hier nur flüchtig zu berühren. Auch hier entspricht unsere Legende den Gesetzen, die die Psychoanalyse entdeckt hat.

Der Umstand, daß der Held sich der Sultanstochter ohne das Wissen ihres Vaters gezeigt und das Versprechen ihrer Liebe erlangt hat, wird dadurch gestraft, daß sie in der Hochzeitsnacht nichts zu essen haben (Verschiebung auf das orale Gebiet). Die erste Nacht verläuft demnach ohne Freude.

Aber der Sieg des Helden belohnt sich schon am nächsten Tag. Denn da erscheint in der Grube das Wasser mit den Fischen, und nachdem die Liebenden sich welche gefangen und in der Sonne gebraten hatten, verspeisten sie sie. „Danach", so sagt die Legende, „wurde die Sultanstochter so sehr von Liebe zu ihrem Gatten erfüllt, daß sie ganz glücklich war. Und nach einem Jahr wurde ihnen ein Kind geboren."

Die Andeutung des Sexuellen ist hier so klar, daß sie keiner weiteren Erklärung bedarf. Nur in bezug auf das Element „Sonne" sei gesagt, daß sie nach der Legende nicht nur das Liebespaar am Leben erhielt, sondern auch die Geburt des Heldenkindes bewirkte. Wahrscheinlich ist hier mit der „Sonne" der Held selbst gemeint, der zwar siegreich ist, sich aber doch nach der „Wiedergeburt" sehnt. „Denn der Held ist derjenige, der sich selbst dem Mutterschoß entreißt."[1] (Unsterblichkeit des Helden, des sufischen Derwisches.) Dem entspricht die Selbstgenügsamkeit und Introvertiertheit der schizoiden Asketen, die ein asoziales, fast schon psychotisches Wesen annehmen. Diese Züge des historischen Merkez werden vom schöpferischen Mythus in symbolischer Form ausgedrückt, sowohl die Hemmungen als auch die Reaktionsbildungen darauf. Beide sind ja, handle es sich nun um ein einzelnes Individuum oder um die Gesellschaft, die Anzeichen eines tiefen Konfliktes, der sich im Unbewußten abspielt.

Noch andere Symptome lassen auf den Kastrationskomplex schließen. Die Hemmung des Helden, nachdem er in den Besitz des geliebten Wesens gekommen ist, drückt sich noch in anderen Details der Legende symbolisch aus. Das „Feuer" ist ein bekanntes Sexualsymbol, und die Legende erzählt, daß den jungen Eheleuten das Feuer fehlt; dadurch, heißt es, ist dem Paare die notwendigste Vorbedingung zur Ernährung genommen, aber auch der Mutter die Möglichkeit entzogen, die Wäsche des Kindes zu

1) Baudouin: Psychanalyse de l'art, p. 32.

waschen. Der Mangel des Feuers bedeutet einerseits die sexuelle Hemmung des Merkez, andrerseits aber auch die Schmutzlust des Kindes.

Das Feuer ist nach sufischen Begriffen eines von den zehn Elementen, aus denen der Geist besteht, und auch eines von den fünfen, die den menschlichen Körper bilden. Die Seele ist nur eine Zusammenfassung dieser fünf Elemente und wird in dem duftenden Dampf warmen Blutes wahrnehmbar.[1]

Um die sufische Vollkommenheit zu erlangen, muß man sowohl den Geist wie die Seele vervollkommnen. Fehlt es nun an dem einen oder anderen Element, an Seele oder Geist, so wird die Vervollkommnung des Neophyten verhindert. Er kann das Tierische in sich nicht bändigen. Das Element „Feuer" hat also seinen guten Sinn in der Legende.

Aber das neugeborene Kind tritt in seiner Eigenschaft als Abspaltung vom Helden für seinen Vater ein, indem es den Sultan, der seine Tochter zu besuchen kommt, veranlaßt, seine Grausamkeit zu erkennen und zu bereuen. Die Sultanstochter benutzt ihren Fuß als Brennholz. Wir erinnern uns der Tatsache, daß die Sultanstochter von Anfang an einer Mutter-Imago entsprach. Da das Heldenkind nun geboren ist, ist es möglich, daß sie auch manifest als Mutter erscheint, ohne daß die im Islam so verpönte Inzestvorstellung zu direkterem Ausdruck hätte zu kommen brauchen. Sie kann sich jetzt, den islamitischen Vorschriften entsprechend, ganz ihrem Kinde widmen, um so vollständiger und den Ansprüchen der Zensur genügender, als der neue Vater der Legende, Merkez selber, dem häuslichen Herde fern ist.

Was im manifesten Inhalt vermieden ist, setzt sich aber in symbolischer Andeutung dennoch durch. Es tritt hier ein klassisches Symbol des Sexuellen auf: der Fuß. An diesem Symbol läßt sich nochmals die Mutterfixierung des Helden erkennen Es ist die Mutter, die sich ihren Fuß verbrennt, um die Wäsche des Kindes zu waschen.

Es ist bekannt, daß Mahomet und Abu Bekir in der allerfrühesten Zeit des Islams vor den Verfolgungen durch die Kureychiten fliehen mußten und sich, aller Lebensmittel bar, in einer Höhle verbargen. Mahomet ruhte auf dem Knie seines Jüngers, der eine Öffnung der Höhle mit seinem Fuß

1) Die Konfirmation des Propheten hat durch die Stimme des Engels Gabriel stattgefunden, indem dieser sprach: „Lehre im Namen des Herrn, der den Menschen aus geronnenem Blut erschaffen hat" usw. (Koran, Sure Ikra). Daraus geht offenbar die sufische Konzeption hervor. Man hätte erwarten können, der Mensch sei aus Erde erschaffen. Die jüdische Legende steht hierzu im Widerspruch.

verschloß. Da biß ihn eine Schlange in den Fuß, aber er zuckte nicht; nur eine Träne des Schmerzes fiel aufs Gesicht des Propheten, der dadurch erwachte. Im Islam wird dieser Zug als Beweis von treuer Ergebenheit angesehen. Diese Erzählung mit ihren Symbolen — dem Fuß und der Schlange — drückt die volle Hingabebereitschaft des Jüngers aus: Der Fuß ist in der Türkei das Symbol des weiblichen,[1] die Schlange des männlichen Genitales.

Die schmutzige Wäsche — die Windeln — wiederholen am Kinde das Motiv der Minderwertigkeit, dem wir beim Helden wiederholt begegnet sind. Man wäscht die Windeln, weil sie schmutzig sind, und die Mutter selbst wäscht sie, indem sie ihren Fuß verbrennt. Der Sinn dieser Züge ist so klar, daß man nichts weiter darüber zu sagen braucht.

## *Epilog*

Der letzte Teil der Legende stellt den Sieg des neugeborenen Helden dar. Er macht sich vom Vater frei und tritt an seiner Stelle vor den König. (Zur Zeit, da der König seine Tochter besucht, ist Merkez nicht da). Auch von seiner Mutter macht er sich frei, denn sie wird nun zur Heiligen. (Die Tatsache, daß sie sich nicht verbrannte, ist im Islam ein klassischer Beweis für ihre Heiligkeit). Sie hat ihn „gereinigt", indem sie sich selbst aufopfert.

Die Reue des Königs ist ein stillschweigendes Geständnis, welches die Projektion der feindseligen Gefühle des verfolgten Helden auf ihn rechtfertigt.

Das Heldenkind hat nun weder Vater noch Mutter (es ist also unsterblich). Den Groll seines Vaters auf den König hegt es nun selbst. Es zürnt ebenfalls dem König, da dieser den Tod der Eltern herbeigeführt und seine Geburt durch allerhand Hemmnisse zu verhindern gesucht hat.

Man sieht, daß der Zorn des Helden nicht besänftigt ist. Durch die Beseitigung der beiden Eltern stehen nun der wahre Held — in Gestalt des Kindes — und der tyrannische Vater einander gegenüber.

---

1) Sonderbar ist, daß in der Türkei der Fuß das weibliche Geschlecht bedeutet, während er anderwärts das Symbol des männlichen Geschlechts ist. Vielleicht kommt das von der ursprünglichen Organisation der türkischen Clans, die ausgesprochen matriarchal waren (siehe O. Ronshidem 185).

# Ein Ödipuskomplex im elften Jahrhundert

## *Michael Psellos*

Von

H. E. Del Medico

Istanbul

Die phylogenetische Entstehungsgeschichte des Ödipuskomplexes ist in großen Zügen hypothetisch hinlänglich bekannt; desgleichen kennt man zur Genüge die Formen, in denen er in der heutigen Zivilisation in Erscheinung tritt. Es ist auch versucht worden, berühmte Persönlichkeiten der Vergangenheit in Hinsicht auf ihren Ödipuskomplex zu analysieren, indem man sich der Aufzeichnungen ihrer Zeitgenossen bediente, wobei allerdings zu berücksichtigen war, daß die Geschichtsschreiber nie unparteiisch sind und ihre Zeitgenossen von ihrer persönlichen Einstellung aus beurteilen; auch ist in den wenigsten Fällen genügend Material vorhanden, um ein einigermaßen vollständiges Bild zusammensetzen zu können. Charaktere aus dem Mittelalter sind natürlich am allerwenigsten bekannt, da sie, speziell in der westeuropäischen Literatur, in Sagen und Legenden aufgenommen und in spärlichen Aufzeichnungen so sehr mit früheren und späteren Elementen verschmolzen sind, daß die Analyse einer bestimmten Person auf die größten Schwierigkeiten stößt. — Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn einmal genügend Material vorliegt, um die Analyse einer Person aus der Zeit vor dem ersten Kreuzzug versuchen zu können. Es wird niemanden wundern, daß zu jener Zeit, genau so wie heute, Neurotiker lebten, und daß sie dieselben Komplexe aufwiesen, die wir heute vorfinden; nur war natürlich der Weg ihrer Verarbeitung ein anderer: die Ideale des Mittelalters waren von denen unserer Zeit sehr verschieden.

Ein glücklicher Zufall und die mühevolle Arbeit vieler Byzantinisten ermöglichen es, einen Menschen aus jener Zeit in vollem Lichte zu sehen.

Es ist dies Michael Psellos, Philosoph und Staatsmann, Rechtsanwalt und Mathematiker, ein Universalgenie und ein Schöngeist, wie solche nur zur Zeit der Renaissance und der Französischen Revolution anzutreffen sind. Krumbacher sagt von ihm: „Wenn wir die Schattenseiten des Psellos rückhaltlos zugeben, können wir seinen literarischen Verdiensten um so besser gerecht werden. Psellos ist an Umfang des Wissens, an Schärfe der Beobachtung und vor allem an Formgewandtheit der erste Mann seiner Zeit", wobei zu berücksichtigen ist, daß das elfte Jahrhundert im übrigen Europa sonst nirgends einen Wissenschaftler, geschweige denn einen Schöngeist hervorgebracht hat.

Die zahlreichen Schriften, die Psellos hinterlassen hat, berühren sämtliche Gebiete des menschlichen Geistes; neben seiner Chronographie, einem Geschichtswerk, das die Periode von 976 bis 1077 umfaßt, finden sich in seinen Werken Traktate über Musik, Geometrie, Philosophie, Astronomie, Grammatik, Kriegskunst, Metaphysik, Recht, Geographie usw., Epigrammata, Reden, Gedichte, Satiren und zirka fünfhundert Briefe.[1] In all seinen Schriften spiegelt sich natürlich der Charakter des Psellos wieder, und um ein Bild von ihm zu erhalten, ist es kaum nötig, das Zeugnis seiner Zeitgenossen anzurufen. — Aber Psellos war einmal in der Lage, eine öffentliche Beichte abzulegen: es war anläßlich der Todesfeier seiner Mutter.[2] — Aus einer psychischen Notwendigkeit heraus mußte er seinen ganzen Lebenslauf schildern, und diesem merkwürdigen Dokument entnehmen wir die Einzelheiten seines Familienlebens.[3]

---

1) Die Schriften von Michael Psellos sind zum Teil in K. N. Sathas, Bibliotheca Graeca Medii Aevi, Paris 1874/76, Band IV und V, veröffentlicht. Eine Ausgabe seiner Chronographie, mit französischer Übersetzung von Emile Renauld, Paris 1926. Weitere Schriften von Psellos in Migne: Patrologia Graeca CXXII, 477/1186 — Boissonade: Psellos (Nürnberg 1838) etc. Siehe auch Krumbacher: Geschichte der Byzantinischen Literatur (München 1897, S. 436 ff.).

2) Diese Leichenrede, aus dem Codex 1182 der Bib. Nat. Paris (Fo 74/83) (abgedruckt in Sathas l. c., V/3—61) bildet die Grundlage zu einer der "*Figures byzantines*" von Charles Diehl (I/291 ff.) und hat auch Rambaud den Stoff zu einem großen Teil seiner Studie über Psellos in "Etudes sur l'Histoire byzantine" geliefert. Ferner vgl. Sathas in seinem Vorwort zu Band IV und V seiner Sammlung, K. Krumbacher, l. c., S. 433 ff.

3) Der äußerst schwierige Stil von Psellos hat uns genötigt, uns so viel wie möglich an die hervorragenden Übersetzungen von Rambaud, Diehl und Renauld zu halten. An einigen Stellen, wo eine andere Auslegung des Textes angebrachter erschien, mußte hingegen oft auf Klarheit verzichtet werden, um soweit als möglich wortgetreu zu bleiben. Gewisse Ergänzungen, die zum Verständnis unbedingt erforderlich erschienen, sind in ( ) hinzugefügt.

Der Zweck dieser kurzen Studie ist, weder die Bedeutung des Psellos hervorzuheben noch seinen Lebenslauf zu schildern. Es war auch nicht beabsichtigt, seine Schriften zu einer pathographischen Studie zu verarbeiten. Hier soll einzig und allein ein Dokument analysiert werden, wobei gelegentlich Bruchstücke aus anderen Schriften herangezogen werden mußten. Das Merkwürdige an diesem Dokument ist, daß Psellos sich hier ganz wie bei einer Psychoanalyse benimmt. Es sind nicht irgendwelche Fehlleistungen, Versprechen oder flüchtige Notizen, die den Schlüssel zu seinem Seelenleben geben, sondern er selbst greift in seiner Erzählung weit in die Kindheit zurück und erzählt seine Freuden und Leiden, als stünde er allein mit seinem Gewissen. Selbstverständlich müssen sich hierbei auch gewisse Momente melden, die selbst im Innersten seiner Seele ein Mensch sich nicht zugeben kann: in diesen Fällen findet nun Psellos den selben Ausweg, den jeder Patient in der Psychoanalyse einschlägt, er erzählt seine Träume; bei jeder Begebenheit, die in ihm besondere seelische Konflikte auslöste, wo die richtige Sprache nicht über seine Lippen will, da fällt ihm gerade ein Traum ein, und den muß er erzählen.

Es wird im folgenden auch versucht, Teile dieser Träume zu analysieren und mit den bekannten Details aus dem Leben des Psellos in Zusammenhang zu bringen. Den Psychoanalytikern wird hierdurch nichts Neues gebracht, es sei denn, daß der Fall Psellos eine glänzende Bestätigung für die psychoanalytischen Theorien bildet. Leider aber ist die ganze byzantinische Kultur so sehr vernachlässigt worden, daß für die meisten Leser der Name Psellos schon unbekannt sein mag. Diese kurze Analyse kann folglich nur den Wert eines Kuriosums haben, bis vielleicht einmal das Interesse doch sich dem nahen Osten zuwendet und dort den Schlüssel zu manchen Charaktereigenschaften des modernen Menschen sucht, den die Naturvölker ihm nicht liefern können.

Soll das biogenetische Grundgesetz (die Ontogenese ist eine kurze Wiederholung der Phylogenese) auch auf das Psychische Anwendung finden, so darf eben kein Glied aus der langen Reihe der Entwicklung des menschlichen Geistes als nebensächlich angesehen werden. Vielleicht könnte, von diesem Standpunkte aus betrachtet, die flüchtige Analyse des Psellos gerechtfertigt werden.

Selbstverständlich steht der Fall eines Psellos nicht vereinzelt in der byzantinischen Geschichte da — es muß viele andere gegeben haben, deren psychische Konflikte sich ähnlich auswirkten; und es ist wohl bezeichnend für seine Zeit, vielleicht auch für die Geschichte des ganzen Ostens, daß

zu einer Epoche, wo im Westen Europas das ritterliche Ideal vorwiegt, in Byzanz, wie die Analyse des Psellos zeigt, ein ganz anderes Ideal auftaucht, in welchem die Liebe zur Mutter direkt verherrlicht wird.

## *Der Vater*

Psellos Vater war aus angesehener, doch verarmter Familie und hatte sich dem Handel gewidmet:

„Es war ein einfacher ehrlicher Mann, ohne die geringste Weiblichkeit in seinem Wesen, und (doch) ganz aus Güte geformt, dem Zorn unzugänglich. Nie habe ich ihn erbost gesehen, nie ließ er sich hinreißen, jemand zu schlagen oder schlagen zu lassen. Seine Seele war heiter; er war wenig zu Worten aufgelegt, doch bot sich die Gelegenheit, war seine Sprache angenehm. Er zog durchs Leben leichten Schrittes, ohne zu straucheln, in einem regelmäßigen Tempo, wie das Öl, das ohne Geräusch fließt. Seine Gestalt war die einer schlankgewachsenen Zypresse, gerade wie ein Schilfrohr, dessen Zweige sich regelmäßig entwickeln und ausbreiten; seine Augen waren schön, mit einem frohen Blick und angenehmen Ausdruck, von Augenbrauen beschattet, die nicht hoch und frech waren, sondern fein gezeichnet und regelmäßig von der Geradheit seines Herzens zeugten. Schon bei seinem Anblick, ohne daß er noch gesprochen hätte, ohne ihn bei einer Tat gesehen zu haben, konnte man seine versteckten Tugenden entdecken und erkennen, daß er in unserem Jahrhundert dastand wie ein Funke aus der antiken Einfachheit. Und wenn jemand mein Bild zeichnen wollte, braucht er nur dieses als Vorbild zu benutzen, denn ich habe mich immer mehr vom mütterlichen Typus entfernt und ähnle meinem Vater wie ein junger Adler dem Adler, wie der Schatten dem Körper gleicht."

Dies ist das Porträt, das Psellos von seinem Vater nach dessen Tode zeichnet.[1]

---

1) Sathas V/19—20. Wie Psellos' Vater in Wirklichkeit ausgesehen haben mag, ist natürlich aus dieser Beschreibung nicht zu erkennen. Für Psellos, der sich mit seinem Vater identifiziert, ist dies Porträt maßgebend. So will er, soll er gewesen sein, — obwohl in seinem Lebenslauf, zur Zeit, aus der dieses Porträt stammt, nichts von einem „regelmäßigen Tempo" zu verzeichnen ist. Bezeichnend ist, daß Psellos zu den Eigenschaften seines Vaters Mangel an Weiblichkeit zählt und dann seine Gestalt mit der einer „schlankgewachsenen Zypresse" vergleicht. In der byzantinischen Dichtung des Mittelalters sowie noch heute in der neugriechischen Poesie ist aber die Zypresse gerade ein beliebtes Symbol für den weiblichen Körper. Der Name „Kypris" ist ein oft gebrauchter Frauenname, gleichwertig mit Aphrodite (die, wie bekannt, in Cypern geboren wurde). Ein zypressenförmiger Pfeil war das Symbol Aphrodites und wurde auf Münzen usw. abgebildet (Frazer: Adonis, Kap. III).

Die türkische Dichtkunst, die so viel Bilder der byzantinischen Poesie entnommen hat, bedient sich ebenfalls der Zypresse (*Servi*) als Vergleichs für die Frau.

Die antike Einfachheit, d. h. den hellenistischen Typus, dem Psellos nachstrebte, mußte er natürlich auch seinem Vater andichten. Es ist aber sehr fraglich, ob sein

## *Die Mutter*

Sie hieß Theodote und war die älteste von mehreren Geschwistern. Sie stammte aus gutem Hause und scheint eine Schönheit gewesen zu sein. Trotzdem legte sie wenig Wert auf Schmuck und Kleidung und war schon seit ihrer frühen Kindheit sehr religiös und mystisch veranlagt.

„Sie wurde nicht von ihrer Mutter den göttlichen Tempeln geweiht, sie wurde nicht wie ein lebloses Opfer dargebracht — ganz allein kam sie dazu (sie kam später ins Kloster), wie sie es ihrer Mutter versprochen hatte, aus ihrem eigenen Willen, als treue Dienerin des Herrn. Aus diesem Grunde vernachlässigte sie die Pflege ihres Körpers, doch dieser bedurfte keiner besonderen Pflege, denn er war wie die Rosen, die keiner künstlichen Zier bedürfen; und diese Vernachlässigung, diese Einfachheit (Ungekünsteltheit) dienten eher noch dazu, sie zu vervollkommnen, sie ganz natürlich noch zu erheben. Obwohl es vorkommen kann, daß ein leichter Nebel die Sonne umschattet, und daß ein Lichtstrahl von einer dazwischentretenden Wolke aufgehalten wird, so daß uns die Gegenstände nicht vom Himmel beleuchtet erscheinen können, — bei ihr konnte nichts ihre Schönheit verdunkeln, nicht einmal der Zahn der Zeit, und so war sie überall strahlend, wie das Licht eines Leuchters, und alle, die sie gesehen hatten, waren von ihrer Schönheit geblendet, und alle, die von ihr gehört hatten, waren erstaunt."[1]

---

Vater überhaupt etwas für die Philosophen der Antike übrig hatte, ob er sie überhaupt kannte: er war nicht besonders gebildet.

Psellos war nicht schön, besonders seine krumme Nase wurde oft verspottet (Sathas, V/168 ff.). Da er sich vom mütterlichen Typus entfernt hat, muß er selbstredend auch aus diesem Fehler einen Vorzug machen und so vergleicht er seinen Vater mit einem Adler.

Bemerkenswert ist noch, daß dieses Porträt des Vaters und die daraus sich ergebende Identifizierung mit ihm in so ausgesprochener Form anläßlich des Todes der Mutter auftritt, bei welchem Anlaß dann auch (siehe unten) der ganze Ödipuskomplex bei Psellos so schroff zum Ausbruch kommt.

1) Sathas, V/7 ff. — Es ist dies ein überschwengliches Bild der „schönen Mama", wie sie sich jeder Junge vorstellt. Doch ist hier zu bemerken, daß Psellos zu dieser Zeit an die vierzig Jahre alt gewesen sein muß, und daß sonst im allgemeinen eine so ausgesprochene Erotisierung der Mutter nicht über die Pubertätsjahre hinausreicht. Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß die Mutter durch die vielen Kasteiungen, denen sie sich im Kloster unterzogen hatte, sehr stark heruntergekommen war, so daß nur die Verliebtheit ihres Sohnes den „Zahn der Zeit" zu übersehen vermochte.

Daß bei sexuellen Regressionen der Geruchsinn eine bedeutende Rolle spielt, ist hinlänglich bekannt. Es ist möglich, daß ähnliche Momente bei Psellos mitspielten, denn er bringt in einem Satz den Vergleich zwischen dem Körper seiner Mutter, dessen Pflege sie vernachlässigte (an anderer Stelle führt er an, daß sie nur spärlichen Gebrauch von Wasser machte), und dem natürlichen Gedeihen der Rosen (die bekanntlich den Wohlgeruch darstellen). Wenn der Geruchsinn nicht ausschlaggebend

Nur unter der Drohung des väterlichen Fluches konnte sie dazu bewogen werden, endlich zu heiraten. Aus dieser Ehe wurde zuerst eine Tochter geboren, einige Zeit darauf kam eine zweite Tochter zur Welt, doch starb diese, wie es scheint, sehr jung. Der Vater wollte jedoch einen Sohn haben:

„Und wie nun Gott endlich ihre Gebete erhörte, wurde sie schwanger, und nach vielen Gebeten und Hoffnungen wurde eine Hymne für ihre Entbindung gesungen, damit die Geburt leicht vor sich ginge und ein Sohn zur Welt komme.“ [1]

So kam im Jahre 1018 der heißersehnte Sohn zur Welt und erhielt bei der Taufe den Namen Konstantin. (Den Namen Michael erhielt er erst bei seinem Eintritt ins Kloster.)

Mit fünf Jahren kam der junge Psellos in die Schule; drei Jahre darauf hatte er die Klassen beendet. Gegen den Willen der gesamten Familie setzte es die Mutter durch, daß er nicht in die Lehre ging, sondern seine Studien fortsetzte, — und zwar, indem sie den Verwandten ihre Träume erzählte, die dem Jungen die beste Zukunft voraussagten. [2]

---

für diese Bilderassoziation gewesen wäre, hätte Psellos einen anderen Vergleich gewählt, wie er auch sonst in seinen Schriften nie eine Frau mit einer Blume vergleicht.

Bei der Erotisierung eines Liebesobjektes spielt es mitunter eine große Rolle, daß man sich in seinen Exhibitionismus einfühlt. So erklärt sich z. B. die außerordentliche Anziehungskraft, die Schauspielerinnen, Kabarettdivas u. dgl. ausüben, an der ihr öffentliches Auftreten und die Tatsache, daß sie den Blicken des Publikums ausgesetzt sind, stark beteiligt sind. Psellos verlangt für seine schöne Mama ebenfalls die Huldigung der Masse und so erfindet er, daß die Leute ihre Schönheit bewunderten, obwohl er weiter unten selbst anführt, daß seine Mutter nie ihr Gesicht vor Fremden entblößt hatte (nach byzantinischer Sitte gingen die Frauen immer streng verschleiert — siehe unten S. 224).

1) Sathas V/11. Es ist selbstverständlich, daß Psellos für seine Geburt die Mitwirkung überirdischer Mächte in Anspruch nehmen muß. Solche Phantasien treten bekanntlich bei Letztgeborenen am häufigsten auf. Vielleicht hat auch die Mutter diese Einstellung bei ihrem Sohne gezüchtet, indem sie ihm oft von den vielen Gebeten erzählte, die für seine Geburt gesprochen worden waren. (Vgl. Rank: Der Mythus von der Geburt des Helden. Wien 1922 und Berguer: Quelques Traits de la Vie de Jésus. Genève 1920.) Psellos hat übrigens sein ganzes Leben lang darunter gelitten, daß er nicht hoher Abstammung war.

2) Zu dem „Mythus von der Geburt des Helden“, bei der überirdische Mächte mit im Spiel sind, gehört auch eine heroische Erziehungszeit, in der der junge Held allerlei Taten vollbringen muß, bis er den Weg zu den Eltern zurückfindet. Bei Psellos findet sich auch hievon eine Variante. Die Lehrer, zu denen er ziehen soll, sind Heilige (Vaterersatz), zu denen er eigentlich zurückkehrt, so, schon in frühester Kindheit, den eigentlichen Vater verleugnend. Daß die Mutter sich dem Sohne libidinös ganz besonders zuwandte, geht schon daraus hervor, daß sie den jungen Psellos so

*„Einmal war ihr der heilige Chrisostomos erschienen und hatte zu ihr gesagt: Weib, laß dich nicht beirren und laß deinen Sohn studieren. Ich will sein Pädagoge sein und wie ein Lehrer ihn mit Weisheit nähren,* ein anderes Mal hatte sie geträumt, daß sie *in die Kirche der heiligen Apostel eingetreten war, von einer Menge unbekannter Leute ehrfurchtsvoll begleitet. Und als sie furchtlos vor die Ikonostase trat, sah sie dort eine stattliche Dame, die zu ihr von innen sprach und sie bat, draußen zu warten, bis sie herauskomme. Und als dies geschehen war, sagte sie zwar meiner Mutter nichts, aber den beiden ihr zu Seiten stehenden (Personen) sagte sie, erst dem einen, dann dem anderen sich zuwendend: Gebet dem Sohn dieser Frau Weisheit, denn ihr seht, wie sie mich inbrünstig umarmt ... Und als sie so die beiden Personen ansah, bemerkte sie, daß beide sich sehr ähnelten. Der eine hatte einen großen runden Kopf, mit einem Haarwuchs wie eine aufblühende Pappel und seine Nase selbst konnte man nicht sehen, so stark war der Bartwuchs. Der andere hatte einen kürzeren Schädel und auch der ganze Körper war kleiner, bis auf den Kinnbart, der sehr lang war.“* [1]

---

genau von ihren Träumen unterrichtete, daß er sich noch nach mehr als dreißig Jahren an ihren Wortlaut erinnert.

Immerhin ist zu berücksichtigen, daß nach einer so langen Zeit eine Umdichtung des Erzählten natürlich nicht ausgeschlossen ist. Im Gegenteil: es ist sogar wahrscheinlich, daß Psellos die Träume seiner Mutter so umformte, daß sie in seine Gedankenwelt paßten. Aus diesem Grunde wird es nötig sein, die überlieferten Träume beim Versuch ihrer Analyse wie Träume des Psellos selbst zu behandeln, für die die Kenntnis der wirklichen Träume der Mutter nur einen Tagesrest abgab.

1) Sathas V/13. Von den beiden Träumen, die Psellos von seiner Mutter erzählt, gibt er den ersten ganz kurz wieder. Wie schon oben bemerkt, spielt der heilige Chrisostomos (als Patron der Redekunst) die Rolle einer Vater-Imago, im Gegensatz zum eigentlichen Vater, der schlicht und ungebildet war. Die gebrauchten Ausdrücke „Pädagoge“ und „nähren“ verstärken diesen Eindruck. Es ist möglich, daß die Mutter tatsächlich mit ihrem Gatten unzufrieden war und ihrem Sohne einen viel gebildeteren Vater gewünscht hat.

Der Wortlaut des zweiten Traumes bietet zu viel Analogie mit einem später mitzuteilenden Traume des Psellos selbst, um nicht den Verdacht zu erwecken, teilweise wenigstens, von ihm umgedichtet zu sein. Wenn man es wagt, diesen Traum beziehungsweise diese Phantasie auf die darin enthaltene Symbolik hin zu analysieren (es ist dies die einzige Möglichkeit, derartiges Material überhaupt zu verwerten), kann sich folgender Deutungsversuch ergeben:

*a)* Die Mutter tritt in die Kirche ein, von der Menge ehrfurchtsvoll begleitet. Ähnliche Traumbilder kommen sehr oft vor (siehe auch den später mitgeteilten Traum von Psellos selbst). Es sind allgemein Träume sexuellen Inhalts, bei denen die eintretende Person den Träumer selbst oder sein Glied darstellt. In der Umdichtung ist die Mutter folglich ein Symbol für Psellos oder für sein Glied — beachtenswert ist die Assonanz zwischen Psellos und *Psollos* (griechisch = Penis).

*b)* Vor der Ikonostase gebietet ihr eine stattliche Dame zu warten. Die Ikonostase, die in den griechischen Kirchen den Altar abtrennt, ist mit ihrer Tür ein ausgesprochen weibliches Symbol; die stattliche Dame stellt hingegen ein männliches Symbol dar (vielleicht den Penis des Vaters), das ihn davon abhält, das weibliche Geschlecht

Unter solchen Auspizien war es selbstverständlich, daß Psellos studieren mußte, doch da niemand in der Familie ihm bei seinen Aufgaben helfen konnte, mußte wieder die göttliche Gewalt einspringen, und seine Mutter verbrachte ganze Tage in den verschiedenen Kirchen, sich an die Brust schlagend, damit die heilige Mutter Gottes ihrem Sohne bei seinen schwierigen Schulaufgaben helfe.[1]

Diese außergewöhnliche Frömmigkeit der Mutter, ihre Visionen, ihre ganze religiös-hysterische Natur, mußte natürlich öfters mit dem Vater in Konflikt geraten. Oft sprach sie davon, ihn zu verlassen, und „ganz in Keuschheit, für den Gott der Keuschheit zu leben".[2]

Sie schämte sich auch ihrer Zärtlichkeit, speziell ihrem Sohne gegenüber, sehr. Nur nachts, wenn sie vermutete, daß er schon schlief, kam sie leise in sein Zimmer, nahm ihn in ihre Arme und küßte ihn mit heißer Leidenschaft. Dabei sprach sie zu ihm: „Mein heißbegehrter Sohn, wie sehr liebe ich dich, und doch darf ich dich nicht öfter küssen."[3]

Den Bettlern gegenüber, heißt es, war sie mildherzig. Sie empfing sie in ihrem Heim, wusch ihnen eigenhändig die Füße und deckte ihnen selbst den Tisch. In eigener Person legte sie ihnen die Speisen in Tellern und Schüsseln vor und schenkte ihnen zu trinken ein, als wären es große Herren.

---

(Ikonostase) zu betreten. Das Gebot, „warten" zu müssen, stammt vielleicht aus der Zeit der geschlechtlichen Unreife.

*c)* Die Dame kommt mit zwei Männern wieder. Das Symbol der Dame als männliches Geschlechtsorgan wird durch das Auftreten dieser beiden Männer vervollständigt. Nach der Beschreibung sind die beiden Nebenpersonen unverkennbare Symbole für die Hoden (vgl. Freud: Traumdeutung. Ges. Sch. III. 83).

Dieser Traum läßt sich also ungefähr so deuten, daß Psellos sich über sein unentwickeltes Organ beklagt, während der stattliche Vater ihn am geschlechtlichen Verkehr (mit der Mutter) hindert. Als Entschädigung für seine Impotenz soll Psellos nun die Weisheit erhalten, wodurch er dem Vater überlegen wäre. (Selbstverständlich bleibt ein solcher Deutungsversuch sehr fragmentarisch und auch unsicher.)

1) Diese Tatsache scheint in Byzanz sehr bekannt gewesen zu sein. Ein halbes Jahrhundert später spricht Anna Comnena davon in ihrer Alexiade (Ed. Bonn 258).

2) Sathas V/16. Dies Keuschheitsideal wirkt bei einer Frau, die schon drei Kinder zur Welt gebracht hat, befremdend. Es ist wohl die Liebe zum Sohne, die einen Widerwillen gegen den Verkehr mit dem Gatten hervorruft.

3) Sathas V/19. Bemerkenswert ist das Gefühl der Mutter, mit ihrer Zärtlichkeit ihrem Sohn gegenüber eine verbotene Handlung zu begehen, und ihre diesbezügliche Scham. Es läßt sich vermuten, daß solche Szenen mit außergewöhnlich starker Angst verbunden waren, die wieder sexuelle Lustgefühle, die bei den leidenschaftlichen nächtlichen Umarmungen und Küssen der Mutter zum Vorschein kamen, abwehren sollte. — Nach so vielen Jahren sind diese Begebenheiten in der Erinnerung von Psellos noch lebhaft wach!

Andrerseits verbrachte sie Tage und Nächte im Gebet, las nur heilige Schriften, verkehrte fast ausschließlich mit Mönchen und Nonnen. Nachts legte sie sich auf ein hartes Lager, kasteite sich und kam so in ekstatische Zustände, in denen sie allerlei Visionen hatte.

## *Die Schwester*

Die krankhafte Natur der Mutter mußte natürlich für die Entwicklung der Tochter bedeutungsvoll werden. In der unmittelbaren Nachbarschaft wohnte eine Frau, deren geschminktes Äußere leicht auf ihren Beruf schließen ließ. Deren Seele zu retten, machte sich Psellos' Schwester zur Aufgabe. Da aber jene nur aus dem Handel mit ihren Reizen ihren Lebensunterhalt bestritt, so nahm die Seelenretterin sie mit in ihr Haus zu ihren Eltern und teilte mit ihr Nahrung und Kleidung. Aber nach der Heirat von Psellos' Schwester wollte ihr junger Gatte die Anwesenheit der reuigen Sünderin in seinem Haus nicht dulden. Die Hetäre wurde als völlig bekehrt entlassen und mußte nun sehen, wie sie sich selbst ernährte. Es blieb aber eine gewisse Freundschaft zwischen ihr und ihrer Wohltäterin bestehen und sie kam des öfteren zu ihr auf Besuch. Unterdessen wurde Psellos' Schwester schwanger. Die Geburt ging sehr schwer vor sich. Unter den anwesenden Frauen befand sich auch die Hetäre. Da sagte eine der Anwesenden laut: „Es ist kein Wunder, daß die Geburt so schwer vor sich geht, denn nach alten Bräuchen darf eine schwangere Frau einer anderen nicht beistehen", und ohne viel Umschweife hob sie die Röcke der Hetäre und zeigte der Schwester Psellos' das Ergebnis ihrer Wohltaten. Die Freundin wurde sofort an die Luft gesetzt und nun, da das Übel beseitigt war, gestaltete sich die Niederkunft vollkommen normal.[1]

Damit ist aber auch dem Seelenrettertum endgültig ein Ende bereitet.

## *Kindheit und Jugend*

Der junge Psellos war, wie es scheint, sehr begabt. Auch er hatte in seiner frühen Kindheit Träume, derer er sich viele Jahre später genau entsinnen kann.

„Ich war noch keine zehn Jahre alt, vielleicht näherte ich mich diesem Alter, da, eines Nachts, *nahm mich jemand mit auf die Jagd und führte mich an die freie Luft. Obwohl ich nicht jagen konnte, sah ich ihn doch zwei Vögel zu Fall*

1) Sathas V/27 ff.

*bringen, von denen der eine einem Psittakos (Papagei) glich, der andere aber deutlich eine Kitta (?) war, und er schoß sie beide unter die Brust. Und deswegen ergoß sich meine Seele und umnebelte sich und ich versuchte sie (die Vögel) mit meinen Händen zu glätten und ihnen die Federn wieder anzukleben.*" Er führt dann große philosophische Gespräche mit den Vögeln über metaphysische Fragen und den Sinn alles Seins.[1]

Es war ja selbstverständlich, daß unter der Leitung der Mutter Gottes, die ihm die schönste Zukunft prophezeite, sein Geist nur gedeihen konnte.

Mit fünfzehn Jahren hatte Psellos seine Schule beendet, und als Angestellter eines Richters verließ er die Hauptstadt, um in den mazedonischen Provinzen sein Brot als Schreiber zu verdienen. Doch kurze Zeit darauf wurde er von seinen Eltern unter einem Vorwand zurückgerufen: seine Schwester war plötzlich gestorben.

## Der Tod der Schwester

Der Tod der Tochter war für die Mutter ein schwerer Schlag. Am Grabe ihrer Tochter schneidet sie ihr Haar und erfüllt so ihren langgehegten Wunsch, im Kloster ihr Dasein zu beenden. Diesmal kann ihr der Gatte nicht mehr Widerstand leisten; er folgt ihr ins Kloster.

Für Psellos hingegen bedeutet der Tod der Schwester einen vollständigen Wendepunkt in seinem Leben. Mehrere Jahre danach, als schon so viel Ereignisse sein Leben umgestaltet hatten, erinnert er sich noch an Einzelheiten dieses Erlebnisses und schildert sie mit dramatischer Ergriffenheit:[2]

„Als ich die Stadtmauern passiert hatte und mich nun in der Stadt befand, kam ich in die Nähe des Friedhofes, wo die Leiche meiner Schwester ruhte. Es war gerade der siebente Tag nach dem Begräbnis und mehrere unserer Verwandten hatten sich dort versammelt, um die Verstorbene dort zu beweinen und meiner Mutter Trost zu spenden. Einen von diesen bemerkte ich; er war

1) Sathas V/14. Die philosophischen Reden, die Psellos mit den gefallenen Vögeln führt, sind selbstverständlich spätere Hinzudichtung, die er anläßlich seiner Rede vorbringt. Im Alter von zehn Jahren waren ihm gewiß die meisten Ausdrücke noch fremd. Der Traum hingegen als solcher scheint echt zu sein und paßt wohl in diese Zeit.

Es ist möglich, daß Psellos sich mit den verwundeten Vögeln identifiziert; die Analogie im Klang zwischen Psellos und Psittakos kann sehr leicht zu einer solchen Symbolisierung geführt haben. In diesem Falle wäre der Jäger der Vater, der den Sohn unter der Brust verletzt (ihn kastriert). Der Sohn, der im Traum zweimal vorkommt, versucht dann die Männlichkeit wieder zu erlangen (er klebt die Federn wieder an). — Es ist möglich, daß der Sohn durch Selbstbefriedigung (mit den Händen glätten) versucht, sich seine Männlichkeit zu beweisen.

2) Sathas V/29 ff.

ein braver Mann ohne Arg, der nicht in die fromme Lüge eingeweiht war, die meine Eltern benützt hatten, um mich zurückzurufen. Ich frug ihn nach dem Befinden meines Vaters und meiner Mutter und einiger meiner Verwandten, und er, ohne Ausflüchte zu suchen, antwortete mir ganz offen: ‚Dein Vater weint und jammert am Grabe seiner Tochter, — deine Mutter steht ihm zur Seite, untröstlich in ihrem Unglück, wie du es ja wissen mußt'. — Er sprach und ich weiß nicht mehr, was ich empfand. Wie vom Feuer des Himmels getroffen, starr und stimmlos, fiel ich vom Pferd. Der Lärm, der um mich ward, kam bis zu den Ohren meiner Eltern. Ein anderes Wehegeschrei brach aus; noch stärker, da es sich um mich handelte, fing das Klagen nochmals an wie ein halbgelöschter Brand, den ein Windstoß wieder auflodern läßt.[1] Sie schauten mich verstört an und zum ersten Male wagte meine Mutter ihren Schleier zu heben, ohne Rücksicht darauf, daß sie ihr Gesicht vor anderen Männern entblößte.[2] Man neigte sich zu mir nieder, jeder wollte mich berühren und versuchen, durch sein Wehgeschrei mich zum Leben zurückzurufen.[3] Halb tot, hob man mich und brachte mich ans Grab meiner Schwester. Als ich die Augen öffnete und das Grab meiner Schwester sah und das volle Maß meines Unglücks gewahrte, kam ich wieder zu mir und wie ein Totenopfer ließ ich die Ströme meiner Tränen auf ihre Asche fließen. ‚Oh meine süße Freundin', jammerte ich, — denn ich behandelte sie nicht nur als Schwester, ich gab ihr immer die zärtlichsten und liebevollsten Namen — ‚Oh wunderbare Schönheit, unvergleichlicher Körper, Tugend ohnegleichen, schöne beseelte Statue, Stachel der Überzeugung, Sirene der Reden, unbesiegbare Grazie![4] Oh du, die du alles für mich bist und noch mehr als meine Seele, wie bist du fortgegangen und hast deinen Bruder verlassen? Wie konntest du dich dem entreißen, der mit dir

1) Psellos als jüngster Sohn scheut sich nicht, das Weinen über seinen Sturz vom Pferde als noch stärker zu bezeichnen als die Klage über seine verstorbene Schwester, und fügt noch zur Erklärung hinzu: „da es sich um mich handelte." — Es ist dies schon eine außerordentlich narzißtische Einstellung, die in dem öfter vorkommenden Eigenlob Psellos' auch sonst deutlich wird.

2) Siehe oben S. 219. Der türkische Schleier und der Harem sind keine Erfindungen des Islams, sondern von den Byzantinern übernommene Gebräuche. Diese kannten schon damals außer dem strengen Gyneceum auch den Brauch, Eunuchen zum privaten Dienst der Frauen anzustellen.

3) Über das Wehgeschrei bei Ohnmächtigen vgl. Frazer: Tabou et les Perils de l'Ame Kap. II.

4) Die um zehn Jahre ältere Schwester ist für Psellos genau so wie die Mutter ein Liebesobjekt, wahrscheinlich sogar ein Mutterersatz. Sathas V/10: „Ihr Antlitz war liebreich und wunderbar, und ihre Schönheit ließ sich dadurch erklären, daß sie eine getreue Kopie des mütterlichen Prototyps war." Welcher Art die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester waren, läßt sich schon aus den Worten „ich behandelte sie nicht nur als Schwester" schließen. An anderer Stelle (Sathas V/26) erzählt Psellos ziemlich eingehend, welcher Art die Liebkosungen waren, die ihm seine Schwester zukommen ließ. Bezeichnend ist noch, daß Psellos bei der Schilderung von Personen, in die er verliebt (?) war, immer dieselben Bilder anführt: beseelte Statue, Körper ohnegleichen usw. (Vgl. sein Porträt von Constantin Monomachos.)

aufgewachsen ist? Wie konntest du dich zu dieser grausamen Trennung entschließen? — Doch sage mir, welcher Aufenthalt hat dich empfangen? In welchen Wohnsitzen weilst du? Inmitten welcher Wiesen? An welcher Anmut, an welchen Gärten kannst du nun deine Augen weiden? Welches Glück ist es, das du meinem Anblick vorgezogen hast? Welche Blumen haben dich bezaubert? Welche Rosen, welche murmelnden Bäche haben dich verführt? Welche Nachtigallen haben dich mit ihrem süßen Sang eingefangen, welche Lerchen mit ihrer Musik?[1] — Ist etwas von deiner Schönheit geblieben oder hat der Tod alles verwischt? Ist der Glanz von deinen Augen gewichen? Sind die Blumen von deinen Lippen verwelkt oder bewahrt das Grab deine Schönheit wie einen kostbaren Schatz?‘ “

## *Studienzeit*

Mit einem Schlage verliert nun Psellos beide Frauen (Mutter und Schwester), an die er bis dahin gebunden war. Mit sechzehn Jahren steht er nun allein auf der Welt. Seine Mutter lebt zwar noch, aber mit der Zärtlichkeit ist es zu Ende; sie kann nur noch für ihn beten.

Aus dieser Zeit erzählt Psellos wieder einen Traum (natürlich in einem ganz anderen Zusammenhang).[2]

„Als du dich von dieser Welt gelöst hattest und ich noch im Innersten meiner Seele den Keim deiner Gelübde trug, da, eines Nachts, im Schlaf, sah ich vor mir *weißgekleidete Priester. Und als ich mich sofort erhob, stand ich vor ihnen wie vor Vorgesetzten und folgte ihnen. Doch als wir so vorwärtsschritten, wurde der Weg, der anfangs breit war, immer schmäler und schmäler, so daß wir sehr viel Schwierigkeiten hatten, vorwärts zu kommen. Sie (die*

---

1) Es ist kaum möglich, den Tod einer Geliebten anders zu schildern, als Psellos den Tod der Schwester darstellt. Die „grausame Trennung“ von ihr, das „Glück“, das sie „seinem Anblick vorgezogen hat“, sind poetische Wendungen, die in der ganzen orientalischen Dichtung wiederkehren, wenn der Bräutigam vor der Leiche der Braut steht. Es scheint dem Liebenden nicht möglich, daß verführerische Künste nicht mitgewirkt hätten, um ihm seine Braut zu entwenden, da doch seine Liebe zu ihr stärker als der Tod sein muß. Und natürlich sind es Blumen, die mit ihrem Duft sie bezauberten, Vögel, die sie mit ihrem Gesang bestrickten. Ob Psellos freilich diese Improvisation wirklich am Grabe seiner Schwester gehalten hat, ist unsicher. Eigentlich war die Trennung von ihr schon bei ihrer Heirat durchgeführt, nach der Psellos auch das väterliche Haus verließ. Eigentümlich ist allerdings, daß Psellos nicht mit einem einzigen Wort seinen Schwager erwähnt. In dieser Klage benimmt er sich einfach wie der Ehemann der Schwester.

2) Sathas V/52 ff. Psellos führt diesen Traum an, um sich dafür zu rechtfertigen, daß er seine Gelübde nicht einhalten konnte. (Der Weg der Läuterung ist zu steil und nur schwer passierbar.)

Zu beachten ist, daß er diesen Traum, den er anläßlich des ersten Verlustes der Mutter (ihres Eintrittes ins Kloster) geträumt hatte, nun bei ihrem endgültigen Verlust (Tod) anführt.

*Priester) wandten sich folglich zu mir und sagten: ‚Oh, mein Kind, der Weg ist sehr eng und, wie du siehst, für die meisten von uns ungangbar. Deshalb auch haben wir Angst um dich, — doch du, verliere den Mut nicht und folge uns mit Zuversicht'. — Ich tat, wie sie mir geheißen, und der Stein, den ich stieß, gab nach und löste sich wie eine weiche Masse. Und als ich auf die andere Seite durchgekommen war, fand ich zuerst eine tiefe Treppe vor mir und ich stieg mutig hinab. Am Ziel öffnete sich vor mir eine Kirche und links befand sich ein Bild der Gottesmutter. Was sich auf der anderen Seite befand, konnte ich nicht sofort sehen. Darauf gewahrte ich dich, meine Mutter, auf der Erde kauernd und an das Bild angeklammert, und ich wollte vorwärts stürzen, um dich zu stützen, aber mit einer Handbewegung befahlst du mir, mich fern zu halten. — Und du wandtest dich nicht um, sondern, mich sozusagen von unten betrachtend, sagtest du mir: ‚Wende deine Augen nach der rechten Seite der Kirche!' Und als ich dies tat, gewahrte ich einen Mönch. Er stand nicht, sondern er kniete; ein beschriebenes Blatt Papier befand sich in seinen Händen, worauf seine Augen übrigens stier geheftet waren. So ähnelte er einem Riesen mit unfreundlichem Gesicht, gerunzelten Augenbrauen und (sein ganzes Wesen) atmete genau die Art mönchischen und asketischen Lebens. ‚Wer ist er?' frug ich meine Mutter, — und sie darauf, ohne sich umzuwenden: ‚Es ist, oh mein Sohn, der heilige Basilius. Geh' doch und verbeuge dich vor ihm!' Und wie ich mich ihm näherte, sah er mich an und schien jünger zu werden. Aber auf einmal, lebhaft das Papierblatt mit Donnergeräusch zusammenfaltend, verschwand er plötzlich. Und ich sah auch meine Mutter nicht mehr. Ich hielt still, mich nach allen Seiten umsehend, und plötzlich, unbemerkt, erschienen diejenigen, die mich entführt hatten, und begannen meine Kleidung auf tausenderlei Art zu schmücken und sie murmelten dabei gewisse Worte vor sich hin, die ich aber im Traum nicht behalten habe."* [1]

1) Die Analogie zwischen diesem Traum und dem vorhin mitgeteilten angeblichen Traum der Mutter wird sofort deutlich.

An Stelle der Menge, die sich ehrfurchtsvoll vor der Mutter verbeugt, tritt hier eine Schar weißgekleideter Priester, denen der Träumer wie Vorgesetzten folgt. Falls, wie man leicht vermuten kann, dieser Traum einem Minderwertigkeitsgefühl Ausdruck verleiht, wären die weißgekleideten Priester männliche Geschlechtssymbole, vor denen der Träumer schwach und demütig erscheint.

Diese Auslegung gestattet dann auch, das Gehen durch einen immer schmäler werdenden Gang in tiefer Schicht als symbolische Darstellung eines Geschlechtsaktes aufzufassen. (Freud, Ges. Schr. Bd. III. S. 80, 117.) Die Übertragung des Angstaffektes auf die begleitenden Personen sowie die auf die Gelübde anspielende Bemerkung, daß der Weg für viele von ihnen unpassierbar sei, kann sowohl eine spätere Umdichtung sein als auch tatsächlich aus dem Traume stammen. Es ist nicht selten, daß ähnliche Affektverschiebungen im Traume vorkommen, und daß eigene Bemerkungen andern geträumten Personen in den Mund gelegt werden. (Freud l. c.)

Im folgenden Bild versucht dann der Träumer selbst, einen Sexualakt zu vollziehen, was ihm auch anscheinend gelingt; die Steinwände lösen sich wie eine weiche Masse, er steigt die tiefe Treppe hinunter und kommt in eine Kirche.

Da kommt die Hemmung: links befindet sich das Bild der Gottesmutter mit der davor kauernden Mutter. (Nach Stekel bedeutet in der symbolischen Sprache des

Zunächst folgt Psellos einem Steuereinnehmer nach Mesopotamien, doch bald kommt er nach Byzanz zurück, um weiter zu studieren. Da es ihm unmöglich war, die Mittel für ein eingehendes Studium aufzutreiben,

Traumes links die Sünde, das Verbrechen.) — Entgegen dem Sprachgebrauch, der für die Mutter Gottes den Ausdruck „*Theotokos*", wörtlich Gottesgebärerin, für die Mutter hingegen das Wort „*Meter*" geprägt hat, verwendet Psellos „*Theometer*" für die Mutter Gottes und „*Tekussa*" für die eigene Mutter; hierdurch hebt er die Verdichtung der beiden Personen noch mehr hervor. Diese kombinierte Person, halb Ikone, halb Mutter, gebietet ihm in seinem Vorwärtsstürzen Halt.

Wieder ist bezeichnend, daß bei dem erotischen Traum die Mutter und das Vorwärtsstürzen zu ihr als höchste Befriedigung erscheinen, wobei noch die Sünde eines derartigen Verkehrs durch ihre erst kürzlich erfolgte Weihe (Verdichtung mit dem Bild der Mutter Gottes) hervorgehoben ist. (Über durch Verdichtung entstehende Mischpersonen vgl. Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schr., Bd. II, S. 294.)

Rechts befindet sich (worauf der Träumer erst durch die Handbewegung seiner Mutter aufmerksam wird) ein kniender Mönch, der finster dreinschaut und wie ein Riese aussieht. Es ist der heilige Basilius, vor dem sich Psellos verbeugen soll.

Der heilige Basilius, Bischof von Caesarea, der im dritten Jahrhundert Cappadocien evangelisierte, ist einer der bedeutendsten Heiligen des Orients. Sein Fest, das dem Sylvesterabend entspricht, wird überall gefeiert und bei dieser Gelegenheit ziehen die Kinder von Haus zu Haus und singen dabei ein Sprüchlein, welches wir hier wiedergeben:

Monatsanfang, Jahresanfang
Und ein gutes Neues Jahr!
Der heilige Basilius kommt!
Er kommt aus Caesarea,
Er hält Ikone und Papier,
Schreibpapier und Tintenfaß.
Seht, die Feder schrieb also
Und das Papier, es sagte:
Basilius, wo kommst Du her
Und wohin steigst Du nieder?
Ich komm' von meiner Mutter her
Und geh' in meine Schule.
Setz' Dich und iß, setz' Dich und trink,
Setz' Dich und sing' uns Lieder.
Lieder singen kann ich nicht,
Kann nur das Alpha-Beta.
Wenn Du ein Studierter bist,
Sag uns das Alphabet denn.
Er stützte sich auf seinen Stab,
Das Alphabet zu sagen,
Und aus dem Stab, der trocken war,
Sprossen grüne Zweige;
Und auf den grünen Zweigen, seht,
Rebhühner jubilierten.
Rebhühner waren's nicht allein,
Auch wilder Tauben viele.
Es flogen die Rebhühner tief,
Die Flügel zu benetzen.
Und Dich Gebieter letze auch
Vieler Jahre Segen.

(Übersetzung: Erich Landt.)

Die Kinder tragen dabei einen Käfig, in dem eine Kerze brennt. Wie bei all diesen und ähnlichen Jahreszeitumzügen ist der phallische Charakter unverkennbar.

Bemerkt sei ferner, daß „Basilius" gleich „König" ist und Könige im allgemeinen den Vater symbolisieren (siehe zum Beispiel Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schr., Bd. VII, S. 161).

Es läßt sich folglich vermuten, daß der heilige Basilius in Psellos' Traum den väterlichen Penis darstellt, umsomehr als ja der Vater der Mutter ins Kloster gefolgt war.

Als Nächstes verjüngt sich Basilius (der Sohn versucht sich mit dem Vater zu identifizieren), da faltet er das Papier mit Donnergeräusch und verschwindet. Das Falten oder Zerreißen ist oft symbolisch für Masturbation oder Ejakulation in Träumen anzutreffen; das plötzliche Verschwinden des heiligen Basilius scheint auch auf eine dieser beiden Möglichkeiten schließen zu lassen (vgl. Freud, Ges. Schr., Bd. III, S. 81, und Bd. VII, S. 167), da auch gleichzeitig das Mutterbild verschwindet.

Der Rest des Traumes ist zu stark entstellt, als daß eine Deutung der Symbole allein zu einem Resultat führen könnte.

trat er einer Studentengemeinschaft bei, wo jeder einen Kursus besuchte und dann seine Notizen mit den anderen austauschte. Dieser Gemeinschaft gehörten außer Psellos, der Philosophie studierte, Johann Xiphilin aus Trapezunt, der sich dem Studium des Rechtes widmete, Constantin Likhudis, Nicetas Byzantios und Constantin Doukas an.

Die Freundschaft zwischen Xiphilin und Psellos war eine viel engere als die mit den anderen Kameraden, und es ist bezeichnend, daß gerade Psellos seine Karriere bei Gericht anfing, während Xiphilin einen noch besseren Gebrauch der philosophischen Lehren seines Freundes machte und später Patriarch wurde.[1] Die Freundschaft zwischen diesen beiden Studenten war so eng, daß auch im späteren Leben stets der eine für den anderen eintrat und ihn verteidigte, wenn er angegriffen wurde.

Aus dieser Studentenzeit ist bezeichnenderweise kein einziger Hinweis auf eine Liebschaft oder dergleichen erhalten. Psellos, Xiphilin und Likhudis waren solchen Schwächen fern — keiner von ihnen hat übrigens geheiratet.[2]

1) Bei solchen engen Freundschaften wie zwischen Psellos und Xiphilin ist ein Berufstausch nicht selten. Bei der engen Freundschaft ist es auch nicht zu verwundern, daß Psellos der beste Schüler von Xiphilin war. Der Altersunterschied zwischen Psellos und seinem Kameraden war anscheinend ziemlich groß (Chronographie Renauld II/65), so daß Psellos in dieser Gemeinschaft wohl eher der nehmende als der gebende Teil gewesen sein dürfte.

2) Es ist behauptet worden, Psellos hätte eine Tochter Styliane gehabt (Renauld, l. c., I/XVI). Den Anlaß zu dieser Vermutung gab eine Leichenrede (Sathas, V/62 ff.), die Psellos beim Tod der „als Braut verstorbenen Tochter" gehalten hat. Die vollständige Überschrift dieser Rede lautet: „Auf die zur Stunde der Hochzeit verstorbene Tochter Styliane" und nicht etwa auf seine Tochter, wohingegen über der Leichenrede auf die Mutter „Lobrede auf seine Mutter" steht. Abgesehen von der Tatsache, daß im ganzen Werk von Psellos weder ein Hinweis auf eine Gattin noch auf eine Freundin sich befindet, ist es auch nicht möglich, irgendwie eine Vermutung aufzustellen, wann Psellos geheiratet haben mag. Zur Zeit des Constantin Monomachos (Psellos war damals 25 Jahre alt) wohnte er bei den Doucas, denen er eine bessere Wohnung geben ließ, die seinen Verhältnissen entsprach (Renauld, II/141 f.). Nachher ging er ins Kloster; bei seiner Rückkehr fängt sein Intrigantenleben wieder an. Wann hätte er Zeit gehabt zu heiraten?

Die Vermutung liegt nahe, daß Styliane nicht Psellos' Tochter, sondern etwa sein Patenkind oder dergleichen war. Die Tatsache, daß er sie „Tochter" nennt, hat nicht viel zu bedeuten. Aus der Leichenrede geht ferner hervor, daß Stylianes Eltern aus königlichem Hause sind, daß Psellos kinderlos sterben wird, während ihre Eltern und Verwandten sie beweinen. Die Vermutung liegt nahe, daß Styliane eben die zweite Tochter aus der ersten Ehe Constantin Doucas' gewesen ist, die während ihrer Verlobung starb und die Psellos anonym in seiner Chronographie (Renauld, II/148) anführt. Die große Freundschaft zwischen Psellos und Doucas und die Tatsache, daß er in seinem Haus gewohnt hatte, rechtfertigen diese Annahme.

Hingegen besucht Psellos häufig seine Mutter im Kloster: „Ich erinnere mich deiner Worte über Keuschheit, deiner reinen und tugendhaften Ratschläge“.[1]

## *Der Tod des Vaters*

Es läßt sich nicht genau feststellen, in welche Zeit der Tod des Vaters fällt; es dürfte aber ungefähr in dieser Zeit gewesen sein. Sobald Psellos die Nachricht erhält, daß sein Vater im Sterben liegt, eilt er herbei und trifft seine Mutter schon am Sterbebette. Noch hat der Sterbende die Kraft, einige Worte zu sprechen: „Mein Sohn, ich trete die große Reise an . . ., was dich betrifft, so bitte ich darum, klage nicht und tröste deine Mutter mit Erzählungen“ (?); dann stirbt er, seinen Sohn der Gewalt des Schmerzes überlassend.

„Ich fiel ihm um die Brust und küßte sein Herz und sagte dabei: ‚Oh Vater‘, vielmals nacheinander, mich beeilend, bevor noch die Seele ihn verließe. Dann versuchte ich, mich zu sammeln, — ich war schwindlig und in Atemnot — ‚Oh Vater‘, so klagte ich, ‚welches Schicksal hat mich getroffen, wie hast du deinen noch unreifen (unverdauten) Sohn zurücklassen können, oh plötzliches Zerreißen, oh bittere Trennung! Noch tönen deine Worte in meinen Ohren, eben noch haben wir über Philosophie und über die Seele diskutiert . . . Welches ist der Pfeil, der dir so plötzlich die Seele verwundete und in deiner Brust zurückblieb? Daß du dadurch den Tod erleiden mußtest, daran hat schuld allein dein Sohn. Hätte ich dir die nötige Pflege erwiesen, vielleicht hätte ich den Pfeil von seinem Ziel abgehalten, ihm die Spitze abgebrochen, vielleicht hätte ich statt deiner die Wunde erhalten und du wärest noch am Leben geblieben und im Besitz deiner Seele. — Oh diese letzten Abschiedsworte und dieser Kuß zum Geleit! — Doch du, oh Vater, du bist jetzt mit deiner endgültigen Abreise beschäftigt; in fernes Land beabsichtigst du zu segeln, und ich konnte nicht die Abreise der Seele verschieben. Meine Mutter will ich zuerst trösten, wenn ich ihr überhaupt ein Tröster sein kann. Was mich anbetrifft, geleite mich auf den wirklich guten Weg, um so mehr da du dich im Himmel befindest . . ., denn ich führe ein unruhiges, sündiges Leben, ich muß auf offenem Meer fahren und werde vor meinem Tode den Hafen nicht erreichen können (app.). Doch du, oh Vater, mein süßer und werter Name, erinnere Gott an deinen Sohn: er möge ihm seinen Glanz nicht entziehen; sei weiterhin mein Vormund, zeige mir das wahre Gut und den unveränderlichen Weg‘.

Ich hatte während dieser Zeit den Vater umarmt, ich riß mich kurz von ihm los und lenkte zunächst meine Aufmerksamkeit auf die Mutter. Sie war ganz starr, als ich sie heranzog. Aufmerksam beobachtete ich sie . . . Oh ihre Seele! Wie könnte ich die Art ihrer Leiden schildern, die stärker und stärker

1) Sathas, V/17.

wurden. Mit außergewöhnlicher Kraft umschlang sie mich mit ihren Armen, und das Leben kehrte allmählich in ihre Seele zurück. Wie wir so beide eng verschlungen waren, ganz von der Stärke der physischen Schmerzen eingenommen, beobachtete ich sie . . . Sie war vollständig in sich zusammengefallen und aus ihrem tiefsten Innern stieß sie Seufzer hervor. Sie war ganz bleich, dennoch errötete sie über den so vollständigen Widerspruch (zwischen der Trauer und) der nicht ganz geziemenden (wörtlich: gemischten) Stellung (in der wir uns befanden). Endlich siegte dennoch der Geist in ihr . . . .

Sodann schaute sie mir gerade in die Augen und sagte: ‚Oh mein Kind, haben die Worte der Andacht dich nicht erlöst? Sind all deine Bildung und all dein Wissen zwecklos? Hast du nichts in der Philosophie gelernt über die Toten in der Evangelischen Stadt (Paradies). Denn unsere Studien gingen alle darauf hin, den Körper durch die Keuschheit zu erlösen und die Seele von ihren irdischen Fesseln zu befreien, um sie mit Gott zu vereinen. Und dies ist das Ende des langen Wandels, den dein Vater durchgemacht hat; das, was du vor dir siehst, ist nur Stoff, von der Natur geschaffen, aus Elementen zusammengesetzt, die auch hierin sich veränderlich erweisen. Denn dieser Körper ist einmal sehr schön gewesen, seiner Seele gleich, aber sicherlich hat ihn das Gift der Schlange mit Wolken und Finsternis angefüllt. Doch Gott will ihn wieder säubern und aus diesem Grunde löst ER die Mischung und trennt die Verbindung und schüttet das Gift aus, um ihn wieder zu schaffen und ihn wieder zu formen und neuerdings die Seele in ihn einzusetzen. Du wirst folglich deinen Vater sehen, falls du es willst, wenn seine Seele mit seinem Körper wieder vereint sein wird, wenn die Posaunen blasen werden, und nach unserer Überlieferung der Schöpfer die Welt benachrichtigen wird, daß er den Staub neu formen und den Menschen daraus wieder bilden wird. Dies, oh mein Kind, ist die Wissenschaft, die du wissen sollst und aus ihr (sollst du) die besten Lehren ziehen, und wenn du (jemand bedauern) willst, dann (mußt du) eher denjenigen bemitleiden, der sich seiner Fesseln nicht hat entledigen können, und der im Ozean des Lebens schwimmt, ohne je den Hafen erreichen zu können“.[1]

---

1) Sathas, V/38 ff. Wie verschieden sind die Äußerungen Psellos' beim Tode seines Vaters von den Worten, die er am Grabe seiner Schwester gesagt haben will! Von Zärtlichkeit, von Liebe ist hier keine Spur anzutreffen, im Gegenteil: Angst, Schwindelanfälle, überstürzte Eile, Atemnot und vor allem ein merkwürdiges Schuldgefühl, das befremdlich wirkt.

An die Stelle des Bildes vom Tode als Entführer tritt das des tötenden Pfeiles, der von seinem Ziel hätte abgelenkt werden können; ja, der Sohn hätte an Stelle des Vaters selbst die tödliche Wunde erleiden können. Es liegt dem Psychoanalytiker angesichts des übrigen Materials nahe, dies Bild durch das Schuldgefühl zu erklären, das Psellos wegen des unbewußt gewünschten geschlechtlichen Verkehrs mit der Mutter empfand, da diese Sehnsucht mit unbewußten Todeswünschen gegen den Vater allzusehr verbunden war.

Das Gebet, das er zum Schluß an seinen Vater richtet, ist ein Produkt der byzantinischen Einstellung den Toten gegenüber, die bei Gott als Fürsprecher für die Lebenden auftreten sollen.

Bemerkenswert ist das Verhalten der Mutter:

Nach dem Tode des Vaters wird Psellos von Gewissensbissen geplagt. „Krampfhaft zuckte in mir der Geist, da ich wissen wollte, wohin der Vater entführt ward. Nachts betete ich viel und oft, daß ein Gesicht im Traum mich darüber unterrichten möge, wie und wohin die Seele des Vaters verschleppt war, gleichsam ihn zwingend, mir im Traum zu zeigen, wohin er geschieden war. Viele Nächte lag ich so . . ., bis endlich ich meine Augen öffnete und *den Vater sah in seiner*

---

Die philosophischen Reden, die Psellos ihr zuschreibt, lassen darauf schließen, daß der Tod des Vaters noch während der Studentenzeit des Psellos eingetreten sein muß.

Die Identifizierung mit dem Vater geht teilweise schon aus dem Gebot, die Mutter zu trösten, hervor. (Es ist natürlich fraglich, ob der sterbende Vater tatsächlich so gesprochen hat, doch Psellos will diese Worte gehört haben.) — Eine nicht gewöhnliche Trauerreaktion zeigt sich wohl auch im Ausbruch des Schmerzes bei den beiden Leidtragenden. Sie fallen sich in die Arme und halten sich fest umschlungen wie Geliebte, die sich nach einer langen Trennung wiederfinden. Die besonders hervorgehobene Bleichheit der Gesichter, das allmähliche Wiedererlangen der Fassung zeugen von einer äußerst starken Beklemmung, die eine Nebenerscheinung der unbewußten Erregung ist. Viele Jahre später erscheint ihm noch das damalige Geschehen unpassend, er sagt selbst, daß dieser Ausbruch von Zärtlichkeit nicht zur Trauer und zum Ernst der Lage paßte und gebraucht hiebei die Worte *mixis kai stasis*; wobei *mixis* den Nebensinn von Beischlaf hat und fast ausschließlich in diesem Sinn gebraucht wird, und *stasis* ebenfalls eher den Sinn von „Stellung" hat. Bei der Sprachgewandtheit eines Psellos ist solche Ausdrucksweise nur dadurch zu erklären, daß die Bilder, aus denen die Ausdrücke hervorgehen, sich ihm gewaltig aufgedrängt haben. Im folgenden versucht dann auch Psellos den Eindruck zu mildern:

Die ersten Worte, die die Mutter nach seinem Bericht äußerte, beziehen sich selbstredend auf die Keuschheit, die Erlösung von den irdischen Gelüsten, und führen das Beispiel des verstorbenen Vaters an, der gegen Ende seines Lebens noch sein Heil fand, d. h. in Keuschheit lebte. Die Bilder, mit denen die Mutter dann versucht, den Tod zu erklären, sind ein Nachklang an religiöse Vorstellungen (Tod als Strafe für verbotenen sexuellen Verkehr, siehe Genesis), wobei die Schlange und ihr Gift ein unzweideutiges Symbol ist. Nur durch Keuschheit ist eine Vereinigung mit der Mutter („den Hafen erreichen") möglich.

Was das Wiedersehen mit dem Vater anbelangt, ist der eingeschobene Satz „falls du es willst" sehr bezeichnend. Der Verlust des Vaters ist Psellos unbewußt ja auch erwünscht, ein Wiedersehen mit ihm könnte noch einmal den Verlust der nunmehr errungenen Mutter bedeuten; und so erhält dieser Satz, der, wenn er wirklich ausgesprochen worden ist, eine Aufforderung zu einem neuen Lebenswandel hätte bedeuten sollen, im Munde Psellos' eine merkwürdige Zweideutigkeit. Auch folgender Sinn läge darin: Es liegt in deiner Hand, so zu leben, daß du deinen Vater wiedersiehst, aber du willst es ja nicht.

Bei der feindlichen Einstellung, die Psellos seinem Vater gegenüber hatte, ist es nicht verwunderlich, daß sein Schuldgefühl auch nach dessen Tode anhält. Wie in so vielen Fällen nimmt dies Gefühl hier die Form eines Wissensdranges an. Erst eine geträumte Verzeihung durch den Vater bzw. die geträumte Versicherung, daß er wirklich tot sei, ermöglicht ihm, schuldfrei weiterzuleben. Das Lustgefühl, mit dem der nun folgende Traum einhergeht, ist eine nicht unbedeutsame Erscheinung ebenso wie die Äußerung: „Merkwürdigerweise sieht er besser aus als früher". Beachtenswert ist allerdings, daß Psellos, der so manchen Traum ausführlich wiedergibt, in diesem Falle nur den begleitenden Affekt und den Wortlaut der Rede des Vaters eingehend schildert.

*Gestalt; und, wunderlich, er sah besser aus als früher. Meine Freude war ganz ungezwungen und meine Seele machte reine Freudensprünge. Seine Augen auch sprühten von frohen Fackeln und in uns beiden freute sich das Gefühl und der Geist. Ich wollte mich vergewissern, ob er menschlich war, und er wich der Berührung nicht aus, und mit der gewohnten Stimme redete er mich an: ‚Mein wieder und immer geliebter Sohn, habe keine Angst um mich, obwohl ich gestorben bin; ich habe Gott gebeten und ihm viel über dich gesagt. Für dich habe ich sein reines Wesen angebetet und gesalbt* (?).“

## *Die Laufbahn*

Noch während seines Studiums betätigt sich Psellos bei Gericht. Es scheint, daß er ein guter und geistreicher Redner war. Er war strebsam und von sich selbst eingenommen. In seiner Chronographie sagt er von sich:

„Bei mir konnte man, bevor noch die Frucht reifte, an der Blüte die Zukunft vorhersagen . . . So wie von den Menschen, die zur Welt kommen, die einen schon bei ihrer Geburt schön sind, die anderen körperliche Fehler oder Makel aufweisen, so werden auch im Seelischen einige schön und heiter geboren, die anderen hingegen finster und häßlich . . .“[1]

Natürlich zählte er sich zu den ersteren und er verstand es auch, sich so einzurichten, daß sein Freund Likhudis ihn endlich im kaiserlichen Palaste unterbrachte.

Zu jener Zeit regierte über Byzanz Zoe, die Tochter Constantins VIII., des letzten Herrschers aus der mazedonischen Dynastie. Sie hatte als fünfundvierzigjährige Jungfrau am Sterbebett ihres Vaters den Romanos Argyros geheiratet. Dieser war aber damals schon verheiratet; er mußte sich, um nicht geblendet zu werden, von seiner Frau trennen und gleichzeitig die Krone und die alte Jungfrau annehmen. Doch Zoe entwickelte, wie es scheint, ein sehr heißes Temperament; kaum verheiratet, nahm sie sich auch schon einen Geliebten, Michel den Paphlagonier. Dabei war ihr der Gatte bald lästig, und so starb Romanos III., vergiftet oder ertränkt, und Michel, der Liebhaber, erhielt das Zepter. Doch da Zoe sich nun einen neuen Geliebten nahm, einen edlen Byzantiner, Constantin Monomachos, fürchtete Michel IV. für sein Leben. Er ließ sich tonsurieren und ging ins Kloster. Während seiner kurzen Regierung war Constantin Likhudis Minister geworden, und dieser verhalf dann seinem Freund Psellos in den Palast als Sekretär der Staatskanzlei.

1) Die narzißtische Einstellung ist bei Psellos sehr stark. — Seine Schriften wimmeln von unverhülltem Eigenlob, wobei er andrerseits immer die Niedrigkeit seiner Abstammung hervorhebt.

Es war im Jahre 1041 (Psellos war damals kaum dreiundzwanzig Jahre alt). Zoe hatte den Neffen Michel IV. „adoptiert“ (es hieß, er wolle sie wie seine Mutter achten), doch der junge Michel V. war beim Volke unbeliebt und mußte vor dem Aufruhr ins Kloster flüchten.

Hat Psellos versucht, während dieser Zeit die Gunst der Kaiserin zu erlangen? Man kann es vermuten. Er sagt von ihr:

„Sie war molliger als ihre Schwester, aber nicht sehr hoch gewachsen; ihre großen Augen schauten schön geschlitzt unter hohen Augenbrauen hervor und ihre Nase war gekrümmt, aber ohne Übertreibung. Ihr Haar war blond und ihr ganzer Körper blendend weiß. Recht wenig Anzeichen ihres Alters konnte man an ihr aufweisen, und wer die Anmut ihrer Glieder beobachtet hätte, ohne zu wissen, wer sie war, er hätte geschworen, sie sei ein junges Mädchen, denn auf ihrem ganzen Körper war keine einzige Runzel zu sehen, sondern ihr Körper war von oben bis unten glatt und straff gespannt und nirgends zeigte sich eine Falte.“[1]

Die Fülle intimer Details, die Psellos über Zoes Körper anführt, lassen sich, bei der damaligen strengen Sitte, nicht anders erklären, als daß Psellos doch mehr als einen Blick ins Gyneceum getan hat. Hätte er sich ernstlich um Zoes Gunst beworben, wäre es ihm wahrscheinlich geglückt, sie zu erringen. Fest steht allerdings, daß Psellos einen großen Anteil an der Verfolgung Michels V. nahm, und daß er persönlich seiner Blendung beiwohnte.

Doch scheint es, als ob der Streber Psellos gewisse Hemmungen nicht überwinden konnte, und so kam es, daß Konstantin Monomachos aus Lesbos, wohin er von Michel IV. verbannt worden war, zurückgerufen wurde, um sein früheres Verhältnis zu Zoe zu regularisieren, d. h. als Kaiser gekrönt zu werden.

In seiner Verbannung hatte Constantin Monomachos mit einer Nichte seiner verstorbenen zweiten Frau, Sklerene, gelebt. Merkwürdigerweise war Zoe gar nicht eifersüchtig. Im Gegenteil: sie ließ Sklerene nach Byzanz kommen, räumte ihr einen Platz im Palast ein und verlieh ihr eine der höchsten Würden im byzantinischen Adel.

---

1) Chronographie Renauld I/120. — Es ist von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden, daß Psellos in seinen Porträts ziemlich viel intime Details anführt. So z. B. ist die Beschreibung Zoes nicht anders denkbar, als daß Psellos tatsächlich zu intimen Beobachtungen Gelegenheit gehabt hat. Bemerkenswert ist ferner, daß Psellos seine Eindrücke nach mehreren Jahren noch so lebhaft vor Augen hat. Ähnliches treffen wir bei dem Porträt des Constantin IX. (siehe unten), wo die Fülle indiskreter Details noch mehr auffällt.

Im allgemeinen sind die Beschreibungen von Männergestalten viel ausführlicher und viel poetischer, wie Psellos überhaupt für die weibliche Schönheit viel weniger empfänglich war.

Der junge Psellos kam oft mit Sklerene in Berührung, und auch sie scheint Gefallen an dem jungen Unterstaatssekretär gefunden zu haben: „Sie bezauberte mich, indem sie mich über die griechischen Mythen ausfrug,“[1] erzählt Psellos, und obwohl er findet, daß „ihre Schönheit kein ausgesprochenes Wunder ist“[2], ist sie ihm doch zugetan, und so kam es, daß Psellos dem Kaiser vorgestellt wurde:

„Ich war dem Kaiser noch unbekannt, doch all sein Gefolge kannte mich, und der eine sprach ihm von einer meiner Eigenschaften, der andere lobte eine andere, hinzufügend, daß die Grazie auf meinen Lippen schwebte . . . Es ist mir immer versichert worden, daß selbst beim Aussprechen der einfachsten Worte meine Zunge sich mit Blumen bedeckt. Ohne daß ich mich zu bemühen brauche, träufelt natürlicher Honig von ihr. Ich hätte es nicht gewußt, wenn mehrere Personen, die sich mit mir unterhalten haben, es mir nicht gesagt hätten, und wenn sie nicht ergötzt beim Anhören meiner Reden dagestanden wären. Dies war das erste, was mich beim Kaiser einführte, und da der Ruf der Grazie meiner Sprache vorangegangen war, ward er Einführungszeremonie und Eintrittssegen für den Einzug in den Tempel meines Genies.[3]

„Als ich eingetreten war, konnte ich mich zuerst weder elegant noch gewählt ausdrücken, sondern ich erklärte ihm, aus welcher Familie ich stamme, und wie ich mich im Studium der Literatur vorbereitet hatte. Doch er — so wie Leute, die von Gott erfüllt sind, ohne daß andere etwas davon merken — begeisterte sich ohne äußere Ursache — und wenig fehlte, so hätte er mich geküßt, so sehr war er von meiner Zunge gebannt.“[4]

Auch auf Psellos machte Constantin Monomachos einen starken Eindruck:

„In ihm hat die Natur eine schöne Statue beseelt; noch nie ward so viel Melodie harmonisiert, so viel schöner Rhythmus zusammengestellt, so daß sie bis in unsere Zeit niemanden geschaffen hat, der ihm hätte gleichen können; und zu diesem Wohlklang hat sie auch eine straff gespannte Kraft hinzugefügt, um sozusagen dem schönen Gebäude ein starkes Fundament zu geben . . . Nicht nur seine Hände, auch seine Finger waren symmetrisch und trotz ihrer Symmetrie war Kraft in ihnen; und auch den stärksten und widerstandsfähigsten Körper hätte er leicht im Drucke seiner Hand zermalmt, und wenn

1) Chronographie Renauld I/146. Der Narzißt Psellos findet am Befragtwerden ein besonderes Vergnügen, da er hierdurch sein Wissen zeigen kann.

2) Chronographie Renauld I/146. Wie schon bemerkt, war Psellos für die weibliche Schönheit wenig empfänglich.

3) Chronographie Renauld I/139. Über die narzißtische Einstellung bei Psellos siehe oben. Dieses Kapitel ist eine Höchstleistung an Eigenlob.

4) Die vermutlichen Beziehungen von Psellos zu Constantin Monomachos sind schon in dieser Unterredung angedeutet, denn trotz der byzantinischen Exuberanz gehörte doch das Küssen zwischen Männern nicht zu den alltäglichen Begebenheiten. Der „Gottmenschkomplex“ tritt auch im Vergleich zwischen der Wirkung seiner Rede und der göttlichen Ekstase zutage.

es ihm einfiel, jemandes Arm zu drücken, so brauchte der Betreffende mehrere Tage, um sich zu erholen. — Seine Schönheit war, mit dem, was wir hören, verglichen, die eines Achilleus oder eines Nereus. Doch da, wo bei diesen die poetische Sprache, aus der Phantasie schöpfend, kaum alle Schönheiten schildern kann, mit denen sie ihre Körper schmückte, hat die Natur bei Constantin hingegen in der Realität geformt und poliert und mit so vollendeter Kunst gemeißelt und verschönert, daß sie in ihrer vollendeten Kunst den magischen Versuch der Poesie übertroffen hat. Und als sie jedes seiner Glieder im Verhältnis zum ganzen Körper gemacht hatte, den Kopf, und das, was gleich darunter kommt, seine Hände, und das, was dahinter ist, seine Beine und Füsse, gab sie dann jedem Teil die richtige Farbe. Den Kopf machte sie leuchtend blond wie die Sonne, die ganze Brust und den Bauch bis hinunter an die Füsse sowie den hinteren Teil des Körpers machte sie vom reinsten Weiß, so gut hatte sie die Maßnahmen getroffen, und wahrhaftig, hätte ihn jemand andächtig betrachtet, als er noch in der Blüte seiner Jugend war und seine Glieder noch nicht verwelkt waren, mit der Pracht der Sonne hätte er sein Haupt verglichen, so sehr ähnelte der Glanz seines Haares ihren Strahlen — dem reinsten und durchsichtigsten Kristall hätte er den Rest seines Körpers gleichgestellt.“ [1]

Da Constantin ebenso „hellenistisch“ war wie Psellos, ernannte er ihn zu seinem Minister, und so stieg Psellos von Würde zu Würde und mit

1) Chronographie Renauld II/30. — Das Bild der beseelten Statue hat Psellos schon zur Beschreibung seiner Schwester benutzt. Im übrigen bedient er sich Bilder, die der Musik entnommen sind, wie er auch in einem weiteren Teil seiner Beschreibung (der hier nicht übersetzt wurde) der klangvollen Sprache und der Redekunst Constantins huldigt. Die Kraft vergleicht Psellos einem Bogen, der straff gespannt ist. Das Symbol des gespannten Bogens tritt im allgemeinen für die Virilität ein so z. B. bei Amors Bogen (vergl. auch das französische Wort „*bander*“). Daß die Kraft Constantins auf Psellos einen so starken Eindruck machte, läßt sich nur erklären, wenn man annimmt, daß er selbst den kräftigen Händedruck seines Kaisers am Arm verspürt hat. Der Detailreichtum im Portrait Constantins kontrastiert sehr auffällig mit der summarischen Schilderung, die Psellos von Sklerene und anderen Frauen gibt. Hier sind sämtliche Glieder beschrieben und eingehend geschildert. Wenn Diehl und Renauld bemerken, daß bei der Beschreibung Zoes sich zeigt daß Psellos recht intim mit ihr gestanden haben muß, was bei der nymphomanen Kaiserin kein so besonderes Wunder wäre, so muß man doch annehmen, daß seine Intimität zu Constantin eine noch viel größere war, denn wie hätte Psellos sonst die Brust, den Bauch und den Rücken seines Kaisers nicht nur gelegentlich einmal sehen, sondern „andächtig betrachten“ können. Aus dieser Beschreibung, die lange nach dem Tode Constantins geschrieben wurde, klingt eine so ausgesprochene Verliebtheit heraus, wie sie bei Psellos sonst nur in der Beschreibung der Mutter und Schwester anzutreffen ist. Der Verdacht, daß zwischen Constantin und Psellos homosexuelle Beziehungen bestanden haben mögen, liegt nahe, um so mehr als wir sicher wissen, daß Constantin weder seiner Gattin Zoe noch seiner Geliebten Sklerene treu geblieben ist. Aus anderen Stellen ist außerdem noch ersichtlich, daß Constantin gern Männer auf den Mund küßte und sich auch gern von ihnen küssen ließ.

ihm seine Freunde Xiphilin, Likhoudis u. s. w. Die Universität wurde wieder eröffnet und Psellos zum Rektor ernannt.

Bald aber, scheint es, war Psellos doch zu gelehrt für Constantin Monomachos und dieser zog eine andere Gruppe von Freunden zu sich heran. Jetzt hatte er einen Hofnarren, den er *coram publico* auf den Mund küßte und umarmte, und der sogar mitten in der Nacht in sein Zimmer eindringen durfte.[1]

Psellos war eifersüchtig. Seine Freunde hatten ähnliche Enttäuschungen erlebt und waren ins Kloster gezogen. Psellos beschloß, ihnen zu folgen. Es scheint, daß der Kaiser ihn mit Bitten und Tränen von seinem Entschluß abhalten wollte, doch ließ er sich nicht erweichen.[2]

In den Klosterhöhlen auf dem bithynischen Olymp erwartete Psellos eine große Enttäuschung. Er hatte gehofft, dort ein Arkadien vorzufinden, er fand eine Einöde. Seine Freunde, mit denen er philosophische Disputationen zu führen hoffte, mieden ihn. Sie waren durch Buße und Kasteiungen zum wahren Glauben zurückgekehrt, und der „Hellenimus", der „Platonismus" von Psellos ekelte sie nunmehr an.[3]

Kurz entschlossen warf Psellos die Mönchskutte wieder von sich — und stieg den Olymp hinab, zurück zur Hauptstadt und zum weltlichen Leben und Treiben.[4]

Constantin war gestorben, die greise Zoe hatte noch einmal geheiratet, und zwar den alten Michel Stratiotikos, und Psellos, der einige Zeit verschmäht und vernachlässigt worden war (seine Flucht vom Olymp hatte seinem Rufe viel geschadet), kam allmählich wieder zu Ehren.

Anläßlich des Aufstandes des Isaak Comnenus wurde er mit den Verhandlungen betraut. — Als Botschafter Michels VI. zog er zum Rebellen, als erster Minister und Vertrauensperson Isaaks kam er zurück.[5] Als Prä-

1) Chronographie Renauld II/38—39.
2) Chronographie Renauld II/65.
3) Rambaud, S. 150.
4) Eine Ode, die er dem Mönch Jakob widmete (Sathas V/177 ff.), ist in Rambaud (S. 151) teilweise übersetzt. In einer ausgelassenen Dithyrambe vergleicht er den alten Mönch mit Noah und spottet seiner in frechster Weise.
5) Chronographie Renauld II/107 ff. Abgesehen vom unumgänglichen Eigenlob, das wir an Psellos schon kennen, hebt er besonders die Gefährlichkeit hervor, die mit einer solchen Sendung ins feindliche Lager der Rebellen verbunden war. Nach ihrem Resultat zu urteilen, war die Gefahr eher eingebildet als real, und wenn Psellos so ausführlich darauf eingeht, ist es wohl eher, um vor sich selbst die außerordentliche Angst zu rechtfertigen, die ihn damals befiel:
„Ich befürchtete, daß er mich aller Tode und Verstümmelungen sterben lassen würde . . . . . Als der Morgen graute, atmete ich ein wenig auf, da ich es als ein weniger grausames Unglück betrachtete, bei Tageslicht sterben zu müssen."

sident des Senats wird er nach zwei Jahren vom Comnenus beauftragt, seinem Jugendfreund Constantin Dukas die Krone anzubieten. Psellos steht wieder auf der Höhe der Gunst, er selbst setzt den neuen Kaiser ein, da bringt man ihm die Nachricht, daß seine Mutter im Sterben liegt. Er hatte sie vor einigen Tagen gesehen, als sie ihre endgültigen Gelübde abgab; sie war damals schon sehr schwach. Nun eilt er zu ihr, doch er kommt zu spät, sie ist schon tot.[1]

Und bei der Totenfeier, die nach byzantinischer Sitte vierzig Tage nach der Grablegung stattfindet, hält nun der höchste Würdenträger des Reiches die Leichenrede über den Tod der einsamen Nonne, deren Sohn er ist.[2] Diese Leichenrede könnte man eher ein öffentliches Bekenntnis nennen. Sie bietet den Schlüssel zur gesamten Charakterbildung des Psellos. Aus ihr läßt sich entnehmen, wie stark seine Bindung an die Mutter war, welcher Art seine Einstellung anderen Frauen gegenüber sein mußte (die Schwester als Muttererersatz ausgenommen), und wie sein Verhältnis zu seinem Vater sich gestaltet hat. Ein ganzer Familienkomplex liegt hier klar vor Augen, aus einer Zeit, in der das westliche Europa nur spärliche Aufzeichnungen vorzuweisen hat.

## *Die Leichenrede auf die Mutter*

Als Einleitung zu seiner Rede beruft sich Psellos auf die Notwendigkeit der Sitten und Gebräuche, die von ihm fordern, daß er das Lob seiner Mutter singe:

„Dies ist das Lob meiner Mutter, doch nicht (in ihrer Eigenschaft) als meine Gebärerin will ich von ihr reden, auch will ich mich nicht mit ihrem guten Ruf rühmen, hingegen will ich mich sowohl dem Recht der Natur (Sitte) fügen, als auch die Tugenden der Verstorbenen loben, ohne das eine vom anderen zu trennen, aber in der gleichen Art trachten, beiden gerecht zu sein. — Denn wenn auch das eine (das Recht der Sitte) das andere (das Lob der Tugenden der Verstorbenen) in sich enthält, jenes eben aus der Not-

1) Es war wiederum ein Traum, der die Mutter dazu bewog, endlich die Nonnenweihe anzunehmen, und zwar hatte eine ihrer Zellennachbarinnen geträumt, daß *im Hippodrom für Theodote ein Platz auf dem kaiserlichen Throne vorbereitet war.*

Dies hatte sie nun der Vorsteherin erzählt, und der Traum wurde darauf gedeutet, daß Theodote endlich die Nonnenweihe annehmen müßte. (Sathas V/45 f.)

2) Der genaue Zeitpunkt des Todes der Theodote läßt sich nicht feststellen, doch muß es nach Psellos' Rückkehr vom Olymp („ich habe die Gelübde nicht einhalten können") und zur Zeit seiner neuen Gunst bei Hofe („ich bin geehrt und stehe über den andern") sein, d. h. unter der Regierung von Isaak Comnenus oder von Constantin Dukas.

wendigkeit der Natur (Sitte) sich ergebend, dies aus dem Wert ihrer Persönlichkeit (der Verstorbenen), wie soll man dann nicht beides zusammentun, um noch höheres Lob zu singen und noch lobreichere Reden zu schwingen ... Denn das Lob muß noch glänzender sein für die, denen es von einem nahen Verwandten gesungen wird, um so mehr, als derjenige, der das Wort führt, sich nicht einer fremden Erfahrung bedient, sondern seiner eigenen, verwandten (Erfahrung), wie es mir eben zusteht."[1]

Im folgenden spricht er das Bedenken aus, er wäre dieser Aufgabe nicht gewachsen:

„Doch diese Furcht ist nur bei denjenigen berechtigt, die die Lobrede ihrer Ahnen aus vergangenen Generationen halten, deren Ruhm sie zum ersten Male hören, und die gleichzeitig ihren Lebenslauf schildern und sie preisen. Ich hingegen habe in dieser Hinsicht den Mut, es zu wagen, denn ich könnte wohl das Wort einem von denen geben, die meine Mutter gekannt haben, ihnen überlassend, die Dinge zu schildern, deren Zeugen sie waren. Doch es wäre ein Unrecht meiner Mutter gegenüber, wenn ich mich dieser Pflicht entziehen würde. — Andrerseits, wenn ich die Rede halte und nur einen kleinen Teil meiner Schuld ihr gegenüber zurückzahle, werden die anderen, die hier anwesend sind, mich zur Rede stellen, ... und deshalb nur zaudere ich und fürchte zu beginnen, in der Angst, daß mein Lob nicht bis zur Höhe ihrer Würde reichen könnte, und daß die Macht meiner Worte und meine Verwandtenpflicht unzureichend sind, meine Mutter zu schildern, die über alles erhaben war."[2]

---

1) Sathas V/3. Die Sitte, der Mutter die Leichenrede zu halten, bestand in Byzanz schon seit dem achten Jahrhundert und wurde als eine natürliche Pflicht angesehen. Mehr als in anderen Sprachen ist in Byzanz der Satz gültig: „Die Gewohnheit wird zur zweiten Natur", da das Wort *Physis* sowohl „Natur" als auch „Gewohnheit" bedeutet.

Mit dieser äußerst komplizierten Einleitung (die Redewendungen sind oft so verzwickt, daß schon der Sinn nur schwer, geschweige denn der Stil wiedergegeben werden kann) verspricht Psellos, den Ruhm, der auf seine Mutter fällt, nicht zu seinem eigenem Lobe zu verwenden; und so sagt er im ersten Satz, er wolle davon absehen, daß die Verstorbene seine Mutter war, und sozusagen objektiv sein. Daß er im folgenden Satz schon diesen Vorsatz ändert, spielt bei Psellos keine besondere Rolle; die Hauptsache ist, daß das Wort *Tekussa*, Mutter, Gebärerin, weggefallen ist und statt dessen „*Syggenei*" (nahe Verwandte) eintritt.

2) Sathas V/4. Zu beachten ist, daß Psellos im Laufe seiner politischen Karriere wohl wenig und selten mit der Mutter in Berührung gekommen ist und einen großen Teil ihres Klosterlebens gar nicht kennen konnte. Andrerseits hatte er, wie schon bemerkt, in ziemlich skandalös wirkender Weise dem Kloster den Rücken gekehrt und war bei den seltenen Zusammenkünften mit Theodote deswegen ihren Vorwürfen ausgesetzt. Nichtsdestoweniger erachtet er es als seine Pflicht, in eigener Person ihre Leichenrede zu halten, um einen Teil seiner Schuld ihr gegenüber gutzumachen. Die ganze Rede ist folglich als Entgelt gedacht für die Mühen und Sorgen, die die Mutter mit ihm gehabt hatte. Daß dabei die infantile Liebe zur Mutter und der ganze Ödipuskomplex mobilisiert werden, ist die natürliche Folge der Umstände, unter denen diese Rede gehalten wurde.

Auf diese lange Einleitung läßt nun Psellos die Schilderung seines eigenen Lebenslaufes folgen. Er erzählt viel von seinen Erlebnissen, er beichtet. Dabei kommt er auch dazu, den Tod der Mutter zu schildern. Einige Tage vorher hatte sie die endgültigen Gelübde geleistet. Aus diesem Anlasse war eine große Feierlichkeit im Kloster, ihr Sohn war anwesend, doch sie war nachher so schwach, daß sie in ihre Zelle getragen werden mußte.

## *Der Tod der Mutter*

„Sie blickte starr vor sich hin, wie in Ekstase, und sprach: ‚Mein vielgeliebter Sohn soll zu mir kommen'. — Oh göttliche Stimme, oh mein Leben und meine unglückliche Seele! Daraufhin zogen alle, einer nach dem andern, an ihr vorbei, ich aber wartete darauf, daß sie mich wieder rufen würde. Doch sie ließ nochmals dieselben Worte ertönen, aber man überbrachte mir diese Worte nicht und meine Seele konnte sich nicht mit ihr begegnen. Wie der Prophet Habakuk hatte sie nochmals eine Vision, und im Willen, ihr zu folgen, warf sie sich mit der Gewandtheit eines Jünglings zu Boden, kreuzte ihre Hände über der Brust und ruhig gab sie ihren Geist auf. Das Maß ihres Lebens war voll, der Knoten der Natur gelöst — und erlöst entschwand ihre Seele, wie von der Helligkeit der Erscheinung verklärt, und erhob sich zu ihren Ahnen und flog zu Gott.

Als ich erfuhr, welches Unglück geschehen war, jammerte ich bitterlich und weinte viel. ‚Oh Mutter' — sagte ich — und dies nur aus Rücksicht für die Natur, denn was den Wert ihrer Seele anbelangt, war sie meine Herrin und meine Wohltäterin[1] — ‚Oh Mutter, süßer Name' — ich ereifere mich, sie so zu nennen, obwohl dieses Wort viel zu hoch über meinem eigenen Wert steht[2] — ‚oh du, Wesen, göttlicher als alles andere auf Erden und soviel höher stehend als ich! Du hast nicht nur mich in deinem Leib getragen und durch mich gelitten, du hast auch meine Seele gebildet und mir die Möglichkeit gegeben, durch dich stolz und geehrt zu sein und dank deiner über den anderen zu stehen. — Oh lebender Quell, oh geistiger Stern, du hast mich mit dem Glanz deiner Tugenden geblendet und nun, entgegen jeder Erwartung, hast du ihren Fluß gehemmt und ihre Morgendämmerung ver-

1) Sathas V/48 ff. Noch einmal hält Psellos in seiner Rede beim Wort „Mutter" inne; es widerspricht seiner Ödipusliebe, sie einfach „Mutter" zu nennen, und so meint er, den Gebrauch des Wortes „Mutter" mit der Rücksicht, die er auf die Physis nimmt, rechtfertigen zu müssen. Vom rein physischen Standpunkt aus war sie seine „Mutter", im übrigen war sie seine „Herrin". Doch hat der griechische Ausdruck für „Herrin" *(despotissa)* sowohl den Sinn von Despotin, Kaiserin, als auch den Nebensinn von „Maitresse" und so wendet Psellos die Form *Despotis*-Herr (im Maskulinum) an, was vielleicht auch auf seine passiv-homosexuelle Einstellung zurückzuführen ist.

2) Wieder stockt Psellos bei dem Wort „Mutter".

finstert. Wie hat der Tod dich wegreißen können? Und wenn dies auch eintreffen mußte als eine natürliche Begebenheit, wie hat man da nicht für einige Zeit die Engel aufgehalten, die dich wegführen sollten, bis du deinen Sohn wiedergesehen und ihm deine letzten Worte hinterlassen hättest?[1] — Nun sind deine Augen offen geblieben, die so tugendhaft (geschlossen) waren und dein Mund, der nur Gottes Wort ausatmete, ist jetzt geschlossen und deine Sprache, von Gott beeinflußt, ist auch verstummt.[2]

Welches deiner Glieder soll ich zuerst küssen? Ich weiß nicht einmal, ob dir dies angenehm wäre, doch meine Leidenschaft wagt es, selbst ohne deine Erlaubnis. Ich will dein Herz küssen, das der Quell war, aus dem die Worte deines Geistes hervorsprudelten, — ich werde deine Brust umarmen, die das von oben gesandte Licht erhielt und aufbewahrte, — ich werde dein Haupt, heiliger Schrein Gottes, mit Küssen bedecken, — ich werde meine Lippen an deinen Mund drücken, um vielleicht ihnen den göttlichen Saft entziehen zu können, — ich werde mich an jedem deiner Glieder laben und vielleicht wird es mir so gelingen, meine Leidenschaft zu stillen [3]

Doch wo finde ich deinen Geist, deine durchsichtige Seele? In welcher Klasse von Engeln befindest du dich? Welche Welt von Erzengeln hat dich ergriffen? Durch welche ätherische Entführung bist du so hoch und himmlisch entrückt? Wo schwebst du, über allen Körpern, über allen begrenzten Flächen?[4] Dort, wo ein jungfräuliches Licht herrscht und ewige und gesegnete Ansichten und alles Unsichtbare und Unfaßbare, dort, wo du dich unter den Besseren befindest, denkst du noch an uns? Oder hat deine Liebe zu Gott die Liebe, die du zu uns hattest, ersetzt?[5]

Mein Vater erkundigte sich, als er starb, sofort bei Gott über uns und es

1) Die Engel, welche die Seele der Toten entführen, können nach byzantinischem Aberglauben durch Geschrei aufgehalten werden.

2) Der Hinweis darauf, daß die Mutter im Tode die Augen offen behalten habe, ist bemerkenswert. Wie schon erwähnt, durfte die sittsame Byzantinerin ihr Gesicht nicht entblößen, geschweige denn, jemandem ins Gesicht sehen, sondern sie mußte stets den Blick gesenkt halten. Der Sohn tritt nun an Stelle des eifersüchtigen Gatten und macht ihr Vorwürfe darüber, daß sie die Augen nicht sittsam geschlossen hat.

3) Dieser ganze Abschnitt ist eine offenkundige Äußerung des Ödipuskomplexes. Hier ist ein offen eingestandener, ungezügelter Ausbruch von Leidenschaft. Wahrscheinlich spielen hier Erinnerungen aus der Kindheit und frühen Jugend mit, an die Zeiten, da die Mutter aus Schamgefühl (siehe oben S. 221) solche Zärtlichkeitsbezeugung zu verbieten pflegte, aber ihn nachts selbst heimlich mit Zärtlichkeiten überhäufte. Die Sehnsucht danach taucht nun unverhüllt wieder auf. Dabei ist charakteristisch, daß neben Äußerungen der selbstverständlichen Ziele der Zärtlichkeit, wie Küssen und Umarmen, auch insbesondere die Lust nach dem Saugen ihren Ausdruck findet. („Sich-Laben" an jedem der einzelnen Glieder, das Erpressen des „göttlichen Saftes".)

4) Der Tod als Entführer der Geliebten (siehe oben S. 225).

5) Der Rivale, der ihm die geliebte Mutter entführt hat, ist niemand anders als Gott selbst (wahrscheinlich ein Symbol für den Vater, auf den Psellos ganz ohne Zusammenhang im folgenden plötzlich zu sprechen kommt).

wurde ihm geantwortet.[1] Sei du (mir) nicht weniger gut gesinnt als er und stelle ihm dieselben Fragen! Stimme Gott mir günstig, und kümmere dich um deinen Sohn noch mehr als früher! Durch dein Entschwinden hast du mich deiner Ratschläge beraubt, du hast mich ohne deine Hilfe gelassen. Mache diesen Schaden wieder gut und erscheine mir auch in Träumen, mit den Symbolen deiner Existenz. Oh meine süße Mutter, oft und oft bitte ich dich noch und meine Stimme ist davon heiser!'

Nachdem ich so und noch mehr über dies (den Tod) gejammert hatte, kam das Begräbnis, und nachdem ich ihr diese Worte gewidmet hatte, kam die Stunde, wo dieser fromme und göttliche Leib gehoben wurde, und ich selbst legte ihn mit meinen eigenen gebrochenen Händen in der Kirche nieder."[2]

Es folgt nun die Beschreibung des Begräbnisses, dann fährt Psellos folgendermaßen fort:

„Zum Schluß nahmen sie (das Volk) ihr das Kopftuch ab, mit dem sie sie immer gekannt hatten und verteilten es unter sich, doch nicht etwa mit Gerechtigkeit, nein; sie stritten sich, denn jeder wollte ein größeres Stück haben, und der Streit ging mit Eifer vor sich. Daraufhin kam auch ihr ehrwürdiger Pater herbei, um ihr die letzte Ehre zu erweisen.[3] Er schaute um sich, aber er kümmerte sich nicht um die anderen, sondern suchte mit den Blicken die Mutter der Verstorbenen, die sich neben der Bahre aufhielt, und nachdem er sich ihr genähert hatte, erhob er die Stimme, vielleicht um von allen gehört zu werden, und sagte: ‚Wisse, oh Weib, daß du die Mutter einer Märtyrerin und einer Heiligen geworden bist, ich bin von beidem überzeugt und lege dies Zeugnis vor deiner Tochter ab.' Also sprach er. Und seine Worte rührten die Versammlung, und wenn einige von den Anwesenden nicht die Beisetzung beschleunigt hätten, so hätte selbst am dritten Tag das Volk sich nicht verzogen."

Nachdem Psellos noch einige Male versichert, daß er seiner Mutter nicht wert ist:

„Doch ich, oh Mutter, ich darf dich bewundern und betrachten, aber ich stehe nicht hoch genug, um dir zu ähneln, denn ich habe die Gelübde nicht eingehalten und bin nicht deinen Hoffnungen gemäß gewandelt und dein Wort ist nicht in mir geblieben",

1) Wahrscheinlich eine Anspielung auf einen Traum. (Siehe oben S. 231/232.)

2) Die gebrochenen Hände sind hier wahrscheinlich ein Symbol der Kastration, die bekanntlich in Byzanz sehr häufig war. Vergleiche hierzu die verdorrten Hände des Jephonias beim Begräbnis der Muttergottes in der Ikonographie des Orients. Psellos fühlt sich beim Begräbnis der Mutter seiner Männlichkeit beraubt.

3) Diehl und Rambaud übersetzen das Wort *Pater* mit „Vater". Diese Auslegung des Textes, wonach der Vater noch am Leben gewesen wäre, kann nicht zutreffen, es sei denn, er wäre über neunzig Jahre alt geworden. Im übrigen bezieht sich der Ausdruck „ehrwürdiger Pater" speziell auf Geistliche. Das ganze Verhalten des „Paters", seine Worte an die Mutter der Verstorbenen lassen mit ziemlicher Gewißheit vermuten, daß die Verwandtschaft eine rein geistige war, und der *Pater* niemand anders als der Beichtvater (der *Hegumene*) der Klostergemeinde.

schließt er seine Leichenrede mit einem Gebet:

„Verzeih' mir von oben all meine Irrwege und lenke mich auf den Weg, der zu Gott führt, und mache, daß ich ein evangelisches (?) Leben führe und so lebe, wie es in Gott verborgen ist. Gönne mir gleichfalls, daß ich so viel wie nur möglich (Tugend) dem Strombett der Tugenden zufließen lasse, — empfange endlich die Sterbenden und durch deine Fürbitten und Gebete bei Gott labe sie an dem ewigen und göttlichen geistigen Quell!"[1]

## *Das Alter*

Nach dem Tode der Mutter kehrt nun Psellos eine ganz neue Seite seines Wesens heraus. Mit dem Strebertum ist es zu Ende, er intrigiert nicht mehr aus dem Wunsche nach irgendwelchen persönlichen Vorteilen, sondern nur noch aus Liebe zur Intrige selbst, um hinter den Kulissen auf die Ereignisse einzuwirken. So sehen wir ihn heute loben, was er gestern verschrien hatte. Überall, bei allen Geschehnissen findet man seine Hand im Spiel. Durch seine Anklagerede läßt er den Patriarchen Kerularios verurteilen; kurze Zeit darauf singt er seinem Andenken das höchste Lob. In dieser Zeit, da Psellos schon zu altern beginnt, erhellt noch ein letzter Lichtstrahl sein Leben; es ist die Liebe zu einem jungen Schüler.

Constantin X. Dukas hatte ihm seinen Sohn anvertraut, den jungen Michel, und diesen Geist zu formen, machte sich nun Psellos nach antikem Muster zur Aufgabe:

„Erst seit kurzer Zeit mit einem Bart versehen, der seine Wangen mit einem dichten Flaum bedeckte, war er doch, was Weisheit anbelangt, von älteren Leuten nicht zu unterscheiden. In der Tat gab er sich nicht dem Vergnügen hin; er war weder Feinschmecker, noch liebte er prächtige Mahlzeiten. Was die Liebe anbetrifft, war er ihr so fremd, daß er nicht einmal wußte, wie viele Arten es gibt, und wie viele von ihnen unsittlich sind. Und so weit ging der Überfluß des Schamgefühls bei ihm, daß wenn jemand in seiner Gegenwart ein unanständiges Wort oder auch nur den nackten Namen der Liebe fallen ließ, sein Gesicht vor Scham sofort errötete."[2]

---

1) Die Rolle der Mutter als Fürbitterin ist in Byzanz von größter Bedeutung. Nach ihrem Tode noch muß sie ihre Mission erfüllen und für die Lebenden beten. (Als Gegenstück hiezu der okzidentale Brauch, für die Toten zu beten.)

2) Chronographie Renauld, II/174. — Der alternde Psellos ändert nun sein Schönheitsideal. Es ist der unerfahrene Jüngling, der ihm gefällt, und seine Keuschheit wird verherrlicht. Es muß dabei berücksichtigt werden, daß dieser Teil der Chronographie fast unter der Aufsicht seines Schülers geschrieben wurde, dies schließt aber nicht aus, daß Psellos ebensogut andere Eigenschaften hätte loben können als Abstinenz, Keuschheit und Schamgefühl. Psellos war ganz Pädagoge geworden — nach dem Vorbilde eines Sokrates.

Auch auf Eudokia, Constantins Gattin, machte Psellos als Lehrer Eindruck. Doch sie war eine Frau — und kaum verwitwet, denkt sie schon an eine Wiederheirat; Psellos selbst begleitet sie ins Schlafzimmer seines Schülers, um dem jungen Michel ihren Entschluß mitzuteilen, der ihn der Krone verlustig macht.

Wie Psellos weiter intrigierte, bis Romanos IV., Eudokias zweiter Gatte, in Kriegsgefangenschaft geriet und nach seiner Freilassung gemartert wurde, läßt sich aus den Schriften leicht vermuten. Kurz darauf schreibt er ihm einen „mit Tränen und Herzblut" getränkten Brief, in welchem er ihn seiner Liebe und Unschuld versichert.

Nun ist Michel VII. Kaiser, — doch Psellos findet die Verse seines früheren Schülers schwach, er ist mit ihm unzufrieden. Nichts gefällt ihm mehr, seine Freunde sind fast alle tot, und so wandert er wieder ins Kloster. Von dort aus scheint er eine Zeitlang weiter intrigiert zu haben, doch kurz danach (1077) verliert sich seine Spur.

*

Die ganze Tätigkeit des Psellos läßt sich am ehesten mit der eines Voltaire vergleichen. Er war einer von den Menschen, die allwissend und allmächtig sein und dabei im Verborgenen bleiben und aus dem Hinterhalt wirken wollen, ohne selbst aufzutreten. Dieser Charakterzug, das Hauptmerkmal bei Psellos, ist von Jones[1] analysiert worden — und fast sämtliche von ihm angeführte Eigenschaften lassen sich bei Psellos nachweisen. Bezeichnend ist allerdings die Bedingtheit dieser Charakterbildung:

1) durch die von der Mutter ererbte oder anerzogene neurotische Reaktionsneigung,

2) durch den von der Mutter geradezu gezüchteten Ödipuskomplex mit seinen Nebenerscheinungen,

3) durch die daraus sich ergebende Sexualverdrängung, die sich im Minderwertigkeitsgefühl und vielleicht in neurotischer Impotenz äußert, was ihn

4) zur (vielleicht latenten) Homosexualität führt.

Wie bei Leonardo da Vinci[2] ist auch bei Psellos die unterdrückte Sexualität teilweise in allgemeine Wißbegierde sublimiert worden, die sämtliche Ge-

1) Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, Wien 1928.

2) Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ges. Schr., Bd. IX, S. 387.

biete umfaßt. Nur war Leonardo dem Einfluß seiner Mutter entzogen worden, das Bedürfnis, dem Vater überlegen zu sein, brauchte sich bei ihm nicht so übermächtig zu äußern, während Psellos eben durch das Zur-Schau-tragen seines Wissens einen Ersatz für seine unterdrückte Sexualität findet und so seine Minderwertigkeit kompensiert. So führt bei ihm das sexuelle Minderwertigkeitsgefühl zu einer überkompensierenden narzißtischen Haltung, seine Unfähigkeit zum Lieben zum Bedürfnis, geliebt zu werden. So sehen wir ihn nicht nur unentgeltlichen Unterricht an arme Schüler geben, sondern diese auch mit Geld unterstützen, damit sie seinem Unterricht beiwohnen können.

Dieser Wunsch, geliebt zu sein, diese Angst vor dem Liebesverlust mußte Psellos, genau so wie später Leonardo, zur latenten Homosexualität führen, und letzten Endes läßt sich vielleicht auch sein enormer Narzißmus auf dieses Bedürfnis zurückführen, wobei das ichliebende Ich als Ersatz für eine Person der Außenwelt einspringt, von der er ursprünglich geliebt sein wollte. Dieser Zug[1] äußert sich auch in den passiven Vorstellungen, die sich in seinen Träumen finden.

Aus diesen Faktoren mußte ein Charakter wie der von Psellos entstehen. Das Milieu des elften Jahrhunderts, das ganze soziale Gebilde dieser Zeit verhalfen ihm dazu, daß er fast ohne Hemmungen seine Anlagen praktisch verwerten konnte und so die vielleicht bedeutendste Persönlichkeit seiner Zeit wurde.

1) Ernest Jones, l. c. S. 29.

# Erziehung und Gesellschaftsordnung

Von

Melitta Schmideberg

Berlin

*„The child is father of the man."*
(Wordsworth.)

Die Psychoanalyse hat seit jeher ein reges Interesse an der Erziehung genommen. Sie konnte zeigen, daß verkehrte erzieherische Maßnahmen gewöhnlich durch Komplexe der Eltern determiniert sind, daß sie also affektiven und nicht rationellen Motiven entspringen. Bernfeld ging weiter. Während die Psychoanalyse sonst nur bei offensichtlich falschen Maßnahmen nach den Komplexen der Erziehenden fragte, nimmt Bernfeld an,[1] daß jede Erziehung aus affektiven Quellen entsteht und in Wirklichkeit nur wenig mit den rationellen und idealen Zielen zu tun hat, die die Pädagogik vorgibt. Weiter führt er aus, daß die irrationellen Momente, die seiner Meinung nach einen breiten Raum in jeder Erziehung einnehmen, nicht nur durch die Komplexe der einzelnen Erzieher, sondern auch durch die herrschende Gesellschaftsordnung bestimmt werden, — daß unsere heutige Erziehung im Dienste des kapitalistischen Systems steht.

Es ergibt sich nun die Frage: Zieht das kapitalistische System nur aus der schon bestehenden Einrichtung der Erziehung einen Nutzen für seine Zwecke, oder ist der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsordnung und Pädagogik ein innigerer? Entspricht jeder Gesellschaftsordnung eine bestimmte Art der Erziehung, und inwiefern ist die Gesellschaftsordnung an der Entstehung der Erziehung überhaupt beteiligt? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir die Formen der Erziehung in den verschiedenen Gesellschafts-

1) Bernfeld: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. 1925.

ordnungen untersuchen[1] und auch dem Problem nachgehen, aus welchen Motiven die Erziehung überhaupt entstanden ist.

Uns erscheint es so selbstverständlich, daß die Eltern ihre Kinder erziehen, wie daß sie sie aufziehen. Die Mehrzahl der Naturvölker hat jedoch eine von der unserigen abweichende Auffassung. Sie halten es für barbarisch, ein Kind zu schlagen,[2] ja bei manchen Völkern gibt man den Kindern nicht einmal Ermahnungen. Sie meinen, ein Knabe müsse wild sein, sonst würde später aus ihm kein guter Krieger werden. Von den Sedajaken berichtet Spenser St. John: „Je lästiger und unartiger die Knaben in ihrer Jugend sind, um so mehr Freude bereiten sie ihren Eltern.“[3] — Bei den Patagoniern sagen die Eltern „Sie“ zum Sohne, der den Vater jedoch duzt. Wenn bei den Patagoniern der Vater sich einmal hinreißen ließe, den Sohn zu schlagen, würde er nachher, wenn er ruhiger ist, ein Fest veranstalten, um den Knaben zu versöhnen.[4] — In Louisiana lassen sich die Indianerväter von ihren Söhnen schlagen, denn wenn sie sie straften, würden sie furchtsam und keine guten Krieger werden.[5] Es scheint jedoch, daß die von den Eingeborenen gegebene Begründung für die Nichterziehung ihrer Kinder nur eine Rationalisierung ihrer Angst vor ihnen darstellt.[6]

In Navajoes wagt der Vater nicht, seinen Sohn zu bestrafen, denn dieser könnte dann eine Gelegenheit erspähen und ihn mit einem Pfeil erschießen.[7] Ähnlich erhielten die Kinder der Karaiben keine Erziehung, und die Eltern wagten nicht, ihnen zu befehlen, weil sie fürchteten, sonst von ihnen umgebracht zu werden. Als aber die Missionäre die Kinder Gehorsam lehrten, waren die Eltern froh, und von den Priestern gezwungen, züchtigten sie die Kinder gelassen und derb.[8]

1) In seinem Buche „Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“ (V. und VI. Aufl. 1925) verfolgt Paul Barth den Zusammenhang der Erziehung mit den Bewegungen der Gesellschaft an Hand von reichem Material, ohne aber — meiner Meinung nach — genügend in die Tiefe zu dringen.

2) Nach dem Tagebuch von Hans Egede Saabye (1770—1778) hielten die grönländischen Eskimos des 18. Jahrhunderts die Europäer für unwürdig, Kinder zu haben, weil sie sie züchtigten. (Nach Ploss-Renz: Das Kind. III. Aufl., 1912, Bd. II, S. 810.)

3) Steinmetz: Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. II. Aufl., 1928, Bd. II, S. 186.

4) Steinmetz, op. cit., Bd. II, S. 182.

5) Steinmetz, op. cit., S. 180.

6) Steinmetz, op. cit., S. 179.

7) Steinmetz, op. cit., S. 192.

8) Auch die Grönländer und Fejir-Beduinen strafen die Kinder aus Angst vor ihnen nicht. Steinmetz, S. 183, 196.

Bei diesen Völkern haben die Väter auch sonst eine sehr passive Einstellung ihren Kindern gegenüber.[1] Auf den Gesellschaftsinseln wurde der Erstgeborene eines Häuptlings von seiner Geburt an der Nachfolger seines Vaters; von dieser Zeit an schien der Vater nur mehr im Namen seines Sohnes die Herrschaft zu führen und dankte ab, sobald der Sohn alt genug war, selbst zu regieren. „Doch selten entsagte er (der Vater) der Regierung, ohne sich Macht genug vorzubehalten, um der gefährliche Mitbewerber seines eigenen Sohnes zu bleiben und bisweilen sogar in einen offenen Krieg mit ihm zu treten; dessenungeachtet war der Vater immer der Erste, um seinem Sohne Ehre zu erweisen und ihm gegenüber das Beispiel der Untertänigkeit und der niedrigsten Schmeichelei zu geben. Bisweilen traten aber die Fürsten wahrlich alle Macht ab und fuhren fort, bei ihren Kindern zu leben, deren erste Bediente sie weiterhin bloß waren, ohne daß sie sogar immer gut von ihnen behandelt wurden." — „Auch in den untersten Volksklassen verlor ein Mann, der Vater eines männlichen Kindes wurde, alle Macht; er war weiter nur der zweite im Hause, wo er immer mehr ein Fremder wurde, täglich tiefer gedemütigt, je mehr das Kind aufwuchs, und allen dessen Wünschen und Einfällen unterworfen."[2] Steinmetz stellt noch weitere derartige Berichte zusammen[3] und betrachtet die Sitte, daß der Vater oder die Eltern nach der Geburt eines Kindes, gewöhnlich eines Sohnes, dessen Namen annehmen und weiterhin nur mehr unter dessen Namen bekannt sind — die Teknomonie — als eine Abschwächung der Gebräuche, nach denen der Vater bei der Geburt seines Sohnes aller Titel und Besitztümer entblößt wird. Tylor fand[4] die Teknomonie bei dreißig Völkern und betrachtet sie als Ausdruck eines unverfälschten Matriarchates.

Diese passive Haltung des Vaters dem Sohne gegenüber läßt sich wohl durch die Aufstellung Reiks, der Vater fürchte, daß im Sohne, vor allem im Erstgeborenen, der eigene Vater wiederkehre, erklären.[5] Dann wird es

1) Steinmetz: Das Verhältnis der Kinder und Eltern bei den Naturvölkern. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. 1898.

2) Steinmetz, S. 220/221, nach Mourenhout: Voyages aux Iles du Grand Océan. 1837. II, S. 13—17.

3) Bei den matriarchalischen Fidschinegern hat der Neffe, Vasu genannt, eine außerordentliche Macht — alles bewegliche und unbewegliche Eigentum seines Onkels steht ihm zur Verfügung —, von der er auch häufig Gebrauch macht. Ähnliche Zustände bestanden auch auf Samoa, bei den Pelauern usw.

4) On a Method of Investigating the Development of Institutions. Journ. Anthr. Inst. XVIII, 1889.

5) Reik: Probleme der Religionspsychologie. S. 40.

verständlich, warum der Vater vor dem kleinen Jungen solche Angst hat, warum er ihn verehrt und seinen Namen annimmt.[1]

Die passive Einstellung des Vaters dem Sohne gegenüber ist für das matriarchalische System charakteristisch; nach den Feststellungen von Steinmetz findet sich eine strenge Erziehung niemals mit dem Matriarchate vereinigt.[2]

Jones hat gezeigt, daß das Matriarchat eine bestimmte Verarbeitung des Ödipuskomplexes darstellt;[3] dieses Gesellschaftssystem basiert darauf, daß der Vater dem Ödipuskonflikt entgeht, indem er auf seine Autorität und die ihm im Patriarchat zukommende Rolle verzichtet. Während es im Patriarchat der Sohn ist, der dem Konflikt mit dem Vater ausweicht, indem er weitgehend seine Potenz und seine Aktivität aufgibt und sich dem Vater unterordnet, scheint es im Matriarchat umgekehrt zu sein. Sogar die Heiratsverbote gelten im matriarchalischen System, wie Róheim hervorgehoben hat,[4] nur für Vater-Tochter, nicht aber für Mutter-Sohn; sie sind also zugunsten der Söhne errichtet worden. In der matriarchalischen Familie spielt der Vater nur eine nebensächliche Rolle. An seine Stelle tritt der Bruder der Mutter, und auch die Mutter erhält einen Teil der sonst im Patriarchat dem Vater zukommenden Autorität.[5] Die Frauen übernehmen

---

1) Zum gleichen Ergebnis kommt auch Schurtz: „Der Gedanke, daß die jüngst Verstorbenen sich in den neugeborenen Kindern verkörpern, ist weit verbreitet und kommt schon in der Sitte zum Ausdruck, den Enkeln die Namen der Großeltern zu geben. In China verehrte man früher im Ahnendienst einen Enkel des Verstorbenen, den man also für den neuerstandenen Toten selbst hielt; erst später bildete eine hölzerne Tafel den Mittelpunkt des Kultus.“ (Urgeschichte der Kultur. S. 570.)

2) Steinmetz: Erste Entwicklung der Strafe. S. 204.

3) Das Mutterrecht und die sexuelle Unwissenheit der Wilden. Imago XIII, 1927. Jones stellt auch die wichtigste Literatur über das Matriarchat zusammen.

4) Die Völkerpsychologie und die Psychologie der Völker. Imago XII, 1926, S. 280. Aus dem Buche Malinowskis „Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwestmelanesien“ geht hervor, daß in dieser matriarchalischen Gesellschaft die Kinder volle Sexualfreiheit genießen, während die Sexualität der Erwachsenen Einschränkungen unterworfen ist.

5) Die Fälle von wirklicher Mutterherrschaft sind sehr selten. Im Matriarchat übernimmt der Mutterbruder die Macht und Autorität; doch haben die Frauen im Matriarchat mehr Rechte und Freiheiten als im Patriarchat.

Die Annahme, daß die (verhältnismäßige) Vormachtstellung der Frauen im Matriarchat dadurch zustande kommt, daß die Männer aus Angst vor den Söhnen (aus dem Ödipuskomplex) auf ihre Macht verzichten, scheint mit den Ausführungen Freuds in Einklang zu stehen. „Die Vorrechte der Frauenherrschaft hatten sich in der vaterlosen Zeit festgesetzt, in der die Brüder nach vielen Kämpfen auf die Erbschaft des Vaters verzichtet hatten.“ (Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ges. Schr., Bd. VI, S. 339/340.)

im Matriarchat auch die wichtigste wirtschaftliche Arbeit, den Hackbau. Es dürfte nicht einfach Faulheit, sondern eine der Arbeitshemmung neurotischer Patienten analoge Hemmung sein,[1] daß die Männer keine ausdauernde Arbeit, vor allem keinen Ackerbau treiben. Diese Hemmung scheint dadurch zu entstehen, daß der Ackerbau unbewußt den Koitus mit der Mutter Erde bedeutet[2] und dieser aus Kastrationsangst vermieden werden muß.[3] Die Ansicht von Jones, daß das Matriarchat auf einer bestimmten Verarbeitung des Ödipuskomplexes beruht, läßt sich also dadurch ergänzen, daß die für das Matriarchat charakteristischen Gebräuche, das Fehlen einer Erziehung, die Teknomonie, die Passivität der Väter den Söhnen gegenüber und das Überlassen der wirtschaftlichen Betätigung den Frauen auf der Lösung des Ödipuskomplexes zugunsten des Sohnes beruhen.[4] Die Gesellschaftsordnung, die Art der Erziehung, die Form der wirtschaftlichen Tätigkeit wären der jeweiligen Form der Verarbeitung des Ödipuskomplexes zugeordnet.

Im Matriarchat weicht der Vater jedem Konflikt mit dem Sohne aus. Nur bei zwei Anlässen, bei seiner Geburt und seiner Mannbarwerdung, kommen die aggressiven Regungen des Vaters zum Vorschein. Reik hat den Sinn der bei diesen Anlässen stattfindenden Zeremonien, der Couvade und der Pubertätsriten, aufgeklärt. Bei der Couvade legt sich der Mann an Stelle der Frau ins Wochenbett, bei den Pubertätsriten werden die Söhne

1) Es scheint, daß die niedrige Kulturstufe, auf der sich viele primitive Völker befinden, wesentlich durch psychische Momente mitbedingt wird. Nomadenvölker haben keine Gespensterangst. (Schurtz.) Dadurch, daß sie ständig ihren Aufenthaltsort wechseln, gehen sie ja ihren wiederkehrenden Toten aus dem Weg. Viele schon seßhafte Völker lassen nach dem Tode ihres Häuptlings ihre Hütten im Stich und überlassen alles dem Toten. Die gleiche Angst in noch stärkerem Grade scheint die Nomaden zu ihren unsteten Wanderungen zu treiben und zu verhindern, daß sie irgendwo seßhaft werden. Es wäre demnach eine äußerst intensive Gespensterangst, die die Nomaden zum Wandern zwingt, wodurch sie ihr — auf Grund eines der neurotischen Hemmung analogen Mechanismus — entgehen; diese Angst nötigt sie aber zum Verharren auf dieser primitiven Kulturstufe.

2) Hahn: Demeter und Baubo. 1896. Die Entstehung der Pflugkultur. 1909. Dieterich: Mutter Erde. III. Aufl., 1925.

3) Ehrenreich erklärt den Widerstand der Indianer Nordamerikas gegen die Pflugkultur damit, daß sie sich scheuen, die Haut der Erdmutter zu verletzen. (Zit. nach Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. II. Aufl., 1922, S. 28.)

4) Eine Erklärung dafür, warum es bei bestimmten Völkern zu dieser Lösung des Ödipuskomplexes gekommen ist, bietet vielleicht eine Hypothese Róheims. Er nimmt an (Imago, 1926, S. 280), daß bei den matriarchalischen Stämmen die Söhne als Sieger aus dem Kampf mit den Vätern hervorgegangen sind. Unbewußt nimmt aber der Sieger immer die Bedeutung des rächenden Vaters an; diese Niederlage müßte die Vergeltungsangst der Väter außerordentlich gesteigert haben.

von den Vätern mißhandelt, von den Müttern getrennt und dann symbolisch wiedergeboren. Reik nimmt an, daß diese Zeremonien auf einer unbewußten Kenntnis der Väter davon, daß die inzestuöse Bindung an die Mutter auf die Geburt zurückgeht, beruhen. Die Väter meinen, daß dadurch, daß sie die Geburt rückgängig machen, auch die inzestuöse Bindung der Söhne beseitigt werde und daß sie, indem sie die Söhne selbst zu gebären vorgeben, eine ähnliche Bindung an sich selbst herstellen. Diese Erklärung Reiks, der die Sitte vom Standpunkt der Söhne auffaßt, möchte ich durch eine andere ergänzen, die mehr die Einstellung der Väter in Betracht zieht. Es scheint, daß es den Vätern gelingt, nachdem sie ihre Aggression gegen die Söhne befriedigt haben,[1] ihnen gegenüber eine mütterliche Einstellung zu gewinnen, und daß diese Identifizierung mit der Frau die freundliche Beziehung zum Sohne ermöglicht.[2]

Während die Ambivalenz des Vaters sich bei den Primitiven in akuter Weise in den Pubertätsriten durchsetzt, geschieht dies im Patriarchat in chronischer Form.[3] Bei den Pubertätsweihen werden die Söhne so lange mißhandelt, bis sie auf ihre Ödipuswünsche verzichten; dann werden sie vom Vater anerkannt und wiedergeboren. Im Patriarchat setzt der Vater die Unterwerfung des Sohnes durch eine harte Erziehung durch; dann sorgt er in „mütterlicher" Weise für ihn, indem er ihn ernährt und beschützt. So werden beide Regungen des Vaters befriedigt: der Haß gegen den Sohn dadurch, daß er ihn erzieht, die Liebe dadurch, daß er ihn aufzieht.[4]

---

1) Bei der Couvade ist die Aggression gegen das eigene Ich gewendet; der Vater läßt sich von seinen Freunden mißhandeln.

2) Vgl. Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ges. Schr. Bd. IX, S. 410—420.

3) „Die primitiven Völker setzen die Knaben ihren freilich sehr drastischen Erziehungsmitteln (gemeint sind die Pubertätsriten) nur wenige Wochen oder Monate aus, wir unseren, freilich viel humaneren Mitteln, vierzehn bis zwanzig Jahre" . . . „wie Ritterschlag, Deposition, Firmung, die Aufnahmegebräuche in die Gesellenverbände der Innungen bis vor wenigen Jahrzehnten, ja heute noch gelegentlich völlig unhumanisierte Initiationsriten treu konservieren." (Bernfeld: Sisyphos. S. 63.)

Daß die sadistischen Tendenzen, die die Väter bei den Pubertätsriten offen äußern sich in der Erziehung in rationalisierter Weise fortsetzen, geht auch daraus hervor, daß bei den germanischen Pubertätsriten die Jünglinge mit Birkenruten geschlagen worden sind, und die Birkenrute in der deutschen und englischen Erziehung eine große Rolle gespielt hat; bei den Indianern hingegen, bei denen die Puberten mit Dornen gestochen und mit Pfeffer mißhandelt wurden, galten diese Maßnahmen auch als übliche Bestrafung der Kinder.

4) Eine bildliche Darstellung der mexikanischen Erziehung beweist, daß Bestrafung und Ernährung als die zwei Hauptfaktoren der Erziehung betrachtet werden. Die Bilder zeigen — für jedes Lebensjahr des Kindes —, wieviel Brote es erhält und auf welche

„In der inneren Klosterschule legte der Hauptlehrer die Rute beinahe niemals aus der Hand. Mit ihr weckte er die schlafenden Knaben nachts, wenn das Zeichen zur Mette rief. Mit ihr trieb er sie zu den täglichen Arbeiten an, mit ihr stand er wieder vor ihnen, wenn sie zu Bett gingen. Auch während der Nacht machte er mit der Rute die Runde und sah nach, ob alles in Ordnung sei. Mit einem Rutenstreich mahnte er jeden, der sich aufgedeckt hatte, rasch zu tun, was schicklich ist."[1] — „Bei dem fortwährendem Zittern unter der Rute kann es nicht wundernehmen, wenn Schüler auf allerlei sannen, um die drohenden Streiche von sich ferne zu halten. Viele Knaben entliefen auch ihren Lehrern und verbargen sich in Wäldern und Höhlen."[2] — Erasmus von Rotterdam urteilt über die Schule seiner Zeit (in seinem Brief an Jac. Barberianus): sie ist ein φροντιστήριον (Sorgenhaus), etwas „Herbes, Mühseliges, Unerquickliches ist sie, traurig und widerwärtig anzusehen und zu betreten, mit ihren ewigen Prügelszenen, ihren Tränen und Geheul einem Kerker zum Verwechseln ähnlich."[3] — Cäsarius von Heisterbach[4] äußert: „In Wahrheit sind Schüler, die unschuldig leben und gerne studieren, Märtyrer", denn auch das beste Kind blieb von der Rute nicht verschont. — Aber nicht nur kleinste Unachtsamkeiten und unbedeutende Übertretungen wurden streng bestraft, sondern in manchen Klöstern wurden die Schüler von Zeit zu Zeit auch ohne bestimmte Vergehen geschlagen. Vor allem fand dies am Tage der Unschuldigen Kindlein statt.[5] *„Instabat dies festa nativitatis Christi. Moris autem antiquitus fuerat in monasterio ipso, quinto die ante festum pueros, qui in scholis sub disciplina exercebantur, gravibus et immoderatis verberibus cruciari, qui cruciatus miseris non pro commissis culpis, sed pro usu inferebatur."*[6]

Die hier angeführten Beispiele der harten Erziehung bedeuten nicht etwa Auswüchse oder ungewöhnliche Erscheinungen, sondern sie sind für die Er-

---

Art es bestraft wird, — sonst nichts, außer bei größeren Kindern noch die Arbeit, die es leisten muß. (Zit. nach Frobenius: Völkerkunde II, S. 395).

1) Specht: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. 1885, S. 206.

2) Specht: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. 1885, S. 208.

3) Ziegler: Geschichte der Pädagogik. V. Aufl., 1929, S. 49.

4) Caesarius Heisterbacens: Dialog. miracul. XII, 46, ed. Strange, Kolm 1851, II. Zitiert nach Specht, S. 203.

5) Specht weist darauf hin, daß es in Deutschland, England und Frankreich seit uralten Zeiten üblich war, am Unschuldigenkindertage Knaben mit Ruten zu schlagen, ähnlich wie an diesem Tage auch Pflanzen und Tiere gepeitscht wurden. (Mannhard: Baumkultus der Germanen. 1875, S. 268, 275.) Diese Sitte zeigt also, wie sich germanische Riten in christliche Erziehungsmaßnahmen fortsetzten.

6) Specht: Geschichte des Unterrichtswesens. S. 210.

ziehung im Mittelalter typisch.[1] Wie selbstverständlich die häufige Anwendung der Rute in der Erziehung und im Unterrichte den Zeitgenossen war, geht auch daraus hervor, daß Ratherius († 974) seinem Lehrbuch der Grammatik keinen empfehlenderen Titel wußte, als „Spara dorsum",[2] ein Buch, dessen Kenntnis den Rücken vor Schlägen bewahrt. — Der Lehrer wurde auch im späteren Mittelalter mit der bereitliegenden Rute beim Unterricht dargestellt.[3] Auch Prinzen wurden nicht milder erzogen,[4] und so zählt Vincent von Beauvais († 1264) in seiner Schrift „De eruditione filiorum Regalium" „Tadel, Drohungen, Rute, Gerte u. dgl." als Korrektionsmittel auf.[5]

Die Mißhandlungen der Lehrer gingen so weit,[6] daß das Gesetz sich der Kinder annehmen mußte. Der Schwabenspiegel bestimmt: „Schlägt einer sein Lehrkind, ohne es blutig zu hauen, so ist er von der Verantwortung frei . . . Schlägt er es aber an andern Körperteilen blutig und nicht mit der Rute, so muß er es büßen, und schlägt er es tot, so wird er gerichtet."[7] Eine Wormser Schulordnung aus dem dreizehnten Jahrhundert gestattet den Schülern, wenn ein Lehrer zu weit ginge und Schläge austeilte, welche „entstellende Wunden" oder „Beinbrüche" zur Folge hätten, den sofortigen Austritt aus der Schule, ohne das Schulgeld zu bezahlen.[8]

Auch in späteren Jahrhunderten hatte sich die Disziplin noch kaum gemildert. In den Jesuitenschulen gab es einen besonderen Prügelknecht,

---

1) Zahlreiche deutsche Sprüche zeigen, für wie nötig und selbstverständlich die häufige Anwendung der Rute galt „Frische Ruten, fromme Kinder". — „Rut' macht böse Kinder gut." — „Kein Streich verloren, als der daneben fällt." — „Wer die Rute schont, verdirbt sein Kind." — „Mit den Ruten schlägt man dem Hintern kein Bein entzwei." — Die Sprüche Salomonis wurden ebenfalls häufig zitiert und befolgt: „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn; wer ihn liebt, der züchtigt ihn." — „Rute und Strafe geben Weisheit; der Knabe aber, dem sein Wille gelassen wird, macht seiner Mutter Schande." — „Wenn man ein kind howt", sagt Geiler von Kaysersberg „so muß es dann die ruoten küssen und sprechen: Liebe ruot, true ruot, werest nicht, ich thet niemer guot." (Ein ähnlicher Kindervers wurde noch im neunzehnten Jahrhundert in Thüringen gesungen: Liiwa ruut, Mach mich gut, Mach mich frum, Daß ich nei is himmela kum. Ploß-Renz, S. 423.) Vgl. dazu auch K. A. Schmidt: Geschichte der Erziehung; Zappert: Über Stab und Rute im Mittelalter; A. Schulz: Häusliches Leben im Mittelalter. 1902, S. 200, 201 usw.

2) Zitiert nach Zappert, S. 215.

3) Hirth: Kulturgeschichtliches Bilderbuch. 1876, S. 200.

4) Vgl. Grimm: Deutsche Sagen. S. 484.

5) Zitiert nach Zappert, S. 215.

6) Vgl. zum Beispiel die Selbstbiographie des L. Geizkofler.

7) Schwabenspiegel, c. 158, ed. Wackernagel, S. 154.

8) Specht: Geschichte des Unterrichtswesens. S. 212.

*„corrector“* genannt.[1] — Luther berichtet, daß ihn seine Mutter wegen einer armseligen Nuß blutig gestäupt hatte.[2] — Die Puritaner straften die Kinder nicht nur hart für begangene Fehler, sondern sie schlugen sie auch sonst, weil sie dies für ihre Entwicklung für günstig hielten.

Die patriarchalische Erziehung wollte durch diese harte Behandlung der Kinder unbedingten Gehorsam und blinde Unterwerfung erzielen. „Sowohl die Gesetze der Natur, als die bürgerlichen gebieten einem Sohne, alles geduldig zu ertragen, und achten ihn keiner Verzeihung würdig, wenn er ungehorsam ist und nicht alles von seinem Vater erträgt, er mag ihn schlagen, er mag ihn von seinem Tische, aus seinem Hause stoßen.“[3]

Wenn der Vater solchermaßen die Unterwerfung des Sohnes durchsetzte, so äußerte sich seine freundliche Einstellung zu ihm darin, daß er für ihn sorgte. Alice Bálint hat gezeigt,[4] daß der „Familienvater“ die Rolle der nährenden Mutter übernimmt, und daß bei den Prärieindianern Nordamerikas der gute Häuptling für seine Freigebigkeit geliebt wird, während er die männlichen Eigenschaften einem andern Häuptling überlassen hat. (Nur dieser darf Krieg führen oder strafen.) Im Patriarchat vereinigt der Vater die väterliche und die mütterliche Rolle. Der Fürst im Mittelalter wird für seine Tapferkeit und seine „Milte“ (Freigebigkeit) geliebt und bewundert.[5]

Der Charakter des Mannes im Patriarchat dürfte dadurch bestimmt werden, daß er sich seinem Vater unterwirft, in der Jugend auf die psychische Potenz verzichtet und eine weitgehende Einschränkung seiner Unabhängigkeit und seiner Sexualität erduldet; dadurch erkauft er die Freiheit, sich auf anderen Gebieten männlich und aktiv einzustellen und später seine Untertanen und Kinder unumschränkt zu beherrschen. Andrerseits wird er durch den partiellen Verzicht auf die Männlichkeit in eine weiblich-mütterliche Rolle gedrängt. Durch diesen zwiefachen Vorgang kommt das für das Patriarchat charakteristische Resultat zustande, daß der Mann zum Familienoberhaupt und Familienernährer wird. Durch die Identifizierung mit der Mutter gewinnt er zu seinem Sohne ein zärtlicheres Verhältnis; die passiv-homosexuelle Einstellung seinem Vater gegenüber überträgt er — indem der Sohn zur

---

1) Ratio Studiorum. II, S. 171. Zitiert nach Barth: Geschichte der Erziehung. 1925, S. 39.

2) Ranke: Geschichte der Reformation. Bd. I, S. 293.

3) S. Chrysost, adv. Jud. op. 1. 683, c. cnf. ibd. V, 257. e. Zit. nach Zappert.

4) A. Bálint: Der Familienvater. Imago XII, 1926.

5) „Der großmütige Heeresfürst, der mit beiden Händen spendete und offene Tafel hielt, war auch das Ideal der Germanen.“ (Schurtz.)

Vater-Imago wird — auch auf diesen.[1] So wird der Sohn häufig weniger als das eigene Kind betrachtet, sondern als Stammhalter des Geschlechtes respektiert. Das Erstgeburtsrecht ist für das Patriarchat charakteristisch, denn im Erstgeborenen verkörpert sich unbewußt der wiederkehrende Vater. Entspricht der Sohn dem Ideal des Vaters, kann die narzißtische Liebe sich voll entfalten; in der Härte aber, mit der er dem Sohn sein Ideal aufzwingen will, setzt sich seine Ambivalenz durch.

Der Mann, der sich seinem Vater unterworfen hat, braucht keine Vergeltungsangst mehr zu empfinden, und da er den Sohn nicht als Rächer fürchtet, kann sich sein Sadismus ihm gegenüber frei durchsetzen. Weil er sich in seiner Jugend seinem Vater und in seinem Mannesalter seinen Vater-Imagines, Gott, seinem Lehnsherrn usw. unterworfen hat, darf er von seinem Sohne das gleiche erwarten. In seiner Einstellung zu seinem Sohne identifiziert er sich auch mit seinem eigenen harten Vater. Er fordert die Unterwerfung des Sohnes ja bewußt nicht zu seinem eigenen Nutzen, sondern aus moralischen und religiösen Motiven, also im Namen seiner Vater-Imago oder seines Ideales.[2] (Narzißtische Siche-

---

1) Dieser Vorgang ist besonders deutlich bei den Bauern, und in diesem Zusammenhang ist folgende Feststellung von Schurtz interessant. „In den Ackerbauern gewinnen die weiblichen Tugenden Sparsamkeit, Fleiß, Geduld das Übergewicht und bestimmen allmählich den Charakter des Volkes; in den Hirten dagegen bilden sich die Eigenschaften des Mannes, Tatkraft, Herrscherwille und Verwegenheit aufs entschiedenste aus. Denn die ersten Hirten sind Männer, wie die ersten Bauern Weiber gewesen sind." (Urgeschichte der Kultur. S. 246.)

2) Reik hat gezeigt (Probleme der Religionspsychologie. S. 41), daß bei der Opferung des Erstgeborenen sowohl das geopferte Kind, als auch der opferheischende Gott einen Ersatz des Vaters darstellen. Diese Lösung des Ambivalenzkonfliktes, die auf der Spaltung der Vater-Imago beruht, gestattet also, daß die Aggression sich einem Vaterersatz gegenüber frei durchsetzen darf, wenn die Illusion besteht, daß die Tat auf Befehl einer Vater-Imago (Gottes) geschieht. Das Gefühl des befriedigten Gehorsams bietet die „narzißtische Sicherung", die Angst und Schuldgefühl nicht aufkommen läßt, die Identifizierung mit dem Opfer befriedigt die Selbstbestrafungstendenzen. Die Befriedigung, die auf diesem Wege sowohl Es wie Über-Ich erhalten, ist so groß, daß sie keine Kritik aufkommen läßt. Die Vater-Imago kann durch Ideale, Gott, durch die Religion, Moral, Gerechtigkeit, der Kaiser durch Vaterlandsliebe, Volkswohl usw. abgelöst werden, der psychologische Vorgang bleibt der gleiche: die Ideale rechtfertigen die Aggression, der Zweck heiligt die Mittel. „*Fiat justitia et pereat mundus.*" (Wahlspruch Ferdinands I.) Man braucht eben die „*justitia*", um mit gutem Gewissen die Welt zu zerstören. Darum können Regierung, Kriegsführung, Gerichtsbarkeit und Erziehung Ideale nicht entbehren, die die in ihnen enthaltenen sadistischen Züge und die durch sie veranlaßten grausamen Maßnahmen rechtfertigen. So hätten die Inquisitoren nicht ruhigen Gewissens die Ketzer verbrennen können, hätten sie nicht die Überzeugung gehabt, es geschähe „*ad majorem Dei gloriam*".

rung, Radó.)[1] Er hat dabei auch die Überzeugung, daß die Unterwerfung zum Wohle seines Sohnes geschieht (Affektverkehrung).[2] Die Aggression gegen den Sohn wird durch die Angst vor ihm wesentlich verstärkt;[3] er muß um jeden Preis gebändigt werden, damit er sich nicht empört. Während im Matriarchat die Angst vor dem Sohne zur Vermeidung der Erziehung führt, veranlaßt sie im Patriarchat das Gegenteil, die strenge Erziehung.

Jones hat gezeigt, daß im Patriarchat die Unterwerfung unter den mächtigen Vater durch die kulturelle Impotenz erkauft wird, und zwar, wie ich hinzufügen möchte, durch die Impotenz des Sohnes, während im Matriarchat der Vater rechtlos und psychisch kastriert ist. Jones führt aus, daß der Verzicht auf seine Potenz es dem Sohn ermöglicht, seinem Vater frei ins Auge zu schauen.[4] So durften im Orient nur kastrierte Männer sich dem Herrscher nähern; der Kaiser von China und der assyrische König waren nur von Eunuchen umgeben.[5]

Eine interessante Analogie zur Kulturentwicklung stellt die Analyse Schrebers dar. Während er vor seiner Krankheit nicht in die Sonne schauen konnte, war er nach seiner Heilung imstande, dies minutenlang zu tun. Freud hat nachgewiesen, daß die Sonne einen Ersatz des Vaters darstellt.[6] Schreber konnte also nach seiner Heilung, d. h. nachdem er sich mit der Kastration und weiblichen Rolle abgefunden hatte, dem Vater frei ins Gesicht schauen, was er früher aus Kastrationsangst nicht gekonnt hatte. Eine ähnliche „Heilung" um den gleichen Preis hat das Menschengeschlecht erlebt, als es das Patriarchat annahm.

Während im Matriarchat die Männer aus Kastrationsangst die Boden-

1) Radó: Eine ängstliche Mutter. Int. Ztschr. f. PsA. XIII, 1927.

2) Ähnlich, wie man den Ketzer verbrennt, um sein Seelenheil zu retten, oder wie bei manchen Primitiven der Vater aus Pietät erschlagen und verzehrt wird. (Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. S. 2, 3, 17, 19 usw.)

3) Reik hat ausgeführt, daß die Angst den Haß steigert.

4) Jones: Das Mutterrecht und die sexuelle Unwissenheit der Wilden. Imago XIII, 1927.

5) In vielen Religionen waren die Priester kastriert und nach frühchristlicher Auffassung galt die Selbstentmannung als ein gottgefälliges Werk; in der Sixtinischen Kapelle sangen bis in die neueste Zeit Kastraten, und Eunuchen bewachten das Heiligtum von Mekka. Jones hat nachgewiesen (Der Heilige Geist. Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, S. 124.), daß das Zölibat, die Tonsur und die weibliche Kleidung des katholischen Priesters eine Abschwächung der Kastration bedeuten, die ihn Gott nähern sollen. Ähnlich dürfte die Beschneidung den Juden den Monotheismus und die Unterwerfung unter den Vater ermöglicht haben.

6) Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. Ges. Schr., Bd. VIII, S. 404, 433.

bearbeitung den Frauen überlassen, wird diese Angst im Patriarchat dadurch überwunden, daß das Zugtier an Stelle des Pflügers kastriert wird. E. Hahn hat ausgeführt, daß die Pflugkultur aus einer religiösen Zeremonie entstanden ist,[1] bei der nur den Göttern geweihte, kastrierte Rinder den Pflug ziehen durften, und daß die Kastration des Rindes nicht aus praktischen, sondern aus religiösen Motiven vollzogen wurde. Es scheint also, daß die Ausführung der sonst verbotenen Handlung — der Bearbeitung der Mutter Erde — dadurch ermöglicht wird, daß die Schuld und die Strafe für diese Tat auf das Zugtier verschoben wird.

Aus dem hochkomplizierten Prozeß, der zum Untergang des patriarchalischen Systems führte, möchte ich einen Vorgang hervorheben. Die Rebellion gegen den Vater nahm in Frankreich im 18. Jahrhundert vorwiegend die Form der intellektuellen Kritik an. Dadurch wurden die patriarchalischen Ideale allmählich zersetzt. Die große staats- und gesellschaftserhaltende Kraft dieser Ideale bestand darin, daß sie Urteil und Schuldgefühl verstummen ließen. Mit dem Verlust dieser Ideale mußten Vernunft und Gewissen wieder mit elementarer Kraft erwachen. So entstand bei den herrschenden Klassen in den letzten Jahrzehnten vor der Revolution ein außerordentlich starkes Schuldgefühl. Die Adeligen spielten Schäferspiele, träumten von den glücklichen Wilden, sehnten sich „zurück zur Natur“ („natürlich“ sein hieß frei sein von gesellschaftlichen Vorurteilen), statt ihre Vorrechte auszuüben. Als die Revolution ausbrach, war niemand da, der sich wehrte;[2] das Schuldgefühl lähmte alle. Anfangs freute sich der schwache, gutmütige König Freiheit geben zu dürfen; erst als es zu spät war, merkte er sein Verhängnis und versuchte vergebens, sich zur Wehr zu setzen.

Die Rebellion der Söhne einerseits, das Schuldgefühl der Väter andrerseits zerstörte die patriarchalische Lösung des Vaterverhältnisses. Der Vater, der sich selbst nicht mehr bedingungslos der Autorität des Herrschers unterwarf, konnte auch nicht mehr unumschränkter Herr seines Sohnes sein; der Fürst, der nicht mehr „von Gottes Gnaden“ war, hatte nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten. So zeigt sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf allen Gebieten die Tendenz, dem Vater eine nicht übermäßige Macht zu belassen, dem Sohne etwas Freiheit zu gewähren. Die Leibeigenschaft wird

---

1) Hahn: Demeter und Baubo. 1896; Entstehung der Pflugkultur. 1909; Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. 1908; Das Alter der wirtschaftlichen Kultur. 1905.

2) „Wenn eine Aristokratie, wie die Frankreichs, am Anfang der Revolution mit einem sublimen Ekel ihre Privilegien wegwirft und sich selbst einer Ausschweifung ihrer moralischen Gefühle zum Opfer bringt, so ist das Korruption.“ (Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. S. 236.)

beseitigt, Arbeiterschutzgesetze werden ins Leben gerufen; in der Gerichtspflege wird die Folter aufgehoben, die drakonischen Strafen werden gemildert. In der Erziehung ist der Vater bestrebt, dem Sohne ein verständnisvoller Führer und älterer Freund zu sein. In der Religion tritt an Stelle des „Herrgottes" der „liebe Gott". Dem unumschränkten Vater des Patriarchates entsprach ein harter und allmächtiger Gott; der Gott der Aufklärungszeit hingegen ist ebenso schattenhaft und machtlos wie der König in der konstitutionellen Monarchie, und seine Macht wird durch die Naturgesetze ähnlich eingeengt wie die des konstitutionellen Monarchen durch die Verfassung. Es läßt sich nicht verkennen, daß eine sublime, pantheistische Auffassung Gottes ihn — psychologisch — aller Vaterattribute und seiner ganzen Macht beraubt. So wird auch Christus von den Religionsphilosophen (David Strauß) seiner Göttlichkeit entkleidet und zu einem guten, gerechten, frommen Menschen — zu einem guten Vater jener liberalen Zeit gemacht.

Durch die Greuel der Revolution — die Verwirklichung des Vatermordes[1] — wurden die meisten von zu weitgehenden Forderungen abgeschreckt. Ihr Schuldgefühl verlangte, daß sie ihre Rechte und ihre Freiheit vom Vater im Guten erhielten, und sie suchten nach einem Kompromiß, das nur auf Vernunft und Gerechtigkeit basieren sollte. Es war keine Empörung mehr gegen den Vater, sondern ein nüchterner Vergleich mit ihm; kein erbitterter Kampf mehr gegen Gott, sondern ein sachliches Abwägen der Argumente für und wider seine Existenz. Dieses affektlose nüchterne Verhältnis zum Vater wurde dann auf alle weiteren Objektbeziehungen übertragen. Während die religiöse Weltauffassung auf einer Empfindung, dem Glauben, beruht und ihre Behauptung der Existenz Gottes durch das allen Menschen innewohnende religiöse Gefühl begründet, sollen in der materialistischen Weltauffassung alle Gefühle ausgeschaltet werden und nur Vernunftgründe entscheiden.[2]

Diese Einstellung des normalen Kulturmenschen wird besonders deutlich durch einen Vergleich mit dem Primitiven oder dem kleinen Kinde. Für diese ist eine objektive Einstellung völlig undenkbar, sie kennen nur „gut" und „böse" ohne Milderung und Zwischengrade. Die Stärke ihrer eigenen ungebrochenen Affekte wird auf das Objekt projiziert, das Geliebte als voll-

1) Federn: Die vaterlose Gesellschaft. 1919.

2) Kant bezeichnet als Wahlspruch der Aufklärung: „Habe den Mut, dich deines Verstandes zu bedienen." (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in der Berlinischen Monatsschrift. 1784.)

kommen gut, das Gehaßte als absolut böse empfunden. Erst durch eine Abschwächung der eigenen Affekte kann das Ideal der Objektivität, des *„sine ira et studio"*, des *„désinteressement"*, „einer von sich selbst abstrahierenden Gerechtigkeit" usw. aufgestellt werden. Es scheint, daß die Depersonalisation — wie auch Reik annimmt[1] — bis zu einem gewissen Grade eine Kulturerscheinung ist, die als die unserer Zeit entsprechende Lösung des Ödipuskomplexes zu betrachten wäre.

Zur Begründung dieser Ansicht soll eine kurze Beschreibung der klinischen Depersonalisation wiedergegeben werden:[2]

Die Depersonalisation entsteht aus einem nicht bewältigten Ambivalenzkonflikt und bedeutet einen Fluchtversuch vor Affekten, denen das Ich sich nicht gewachsen fühlt. Die Zurückziehung der Libido, die an einem bestimmten Punkt eingesetzt hatte, wird allmählich auf andere Objekte verschoben und immer mehr verallgemeinert. Es besteht ein ausgesprochenes und beklagtes Minus an Gefühlsintensität; an Stelle der Unmittelbarkeit der Empfindungen ist eine abnorm erhöhte und präzisierte Selbstbeobachtung getreten.

Bei der Depersonalisation dürfte — nach Reik — eine partielle Regression auf die anal-sadistische Stufe stattfinden; die Gefühlszurückhaltung gehört der Analerotik an, die Selbstbeobachtung beruht auf dem gegen das Ich rückgewendeten Sadismus. In der teilweisen Ablösung der Libido von der Außenwelt und den Objekten setzen sich sadistische Impulse und Todeswünsche durch; das „Flachsehen" der Depersonalisierten (die Personen scheinen wie Puppen, Schatten usw.) ist unbewußt ein Vernichtungsäquivalent.

Nach Nunberg wird die Einbuße an Aktivitätsgefühl und Lebhaftigkeit der Empfindungen als Kastration aufgefaßt. — Alle Autoren heben die narzißtische Regression bei der Depersonalisation hervor; Schilder vergleicht sie mit einer auf das Seelenleben gerichteten Hypochondrie.

Bei der Depersonalisation zeigt sich häufig eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Außenwelt, an der die Ichbezogenheit der äußeren Eindrücke auffallend ist. So wird die Landschaft nicht ästhetisch oder sachlich betrachtet, sondern ihr Bild wird mit eigenen Erinnerungen oder Affekten verknüpft.[3] Es

1) Reik: Psychologie und Depersonalisation. In: Wie man Psychologe wird.

2) Diese Beschreibung ist ein Auszug aus der Arbeit von Reik: Psychologie und Depersonalisation. Vgl. aber auch: Nunberg: Depersonalisationszustände im Lichte der Psychoanalyse. Int. Ztschr. f. PsA. X, 1924. Schilder: Psychiatrie auf psychoanalytischer Grundlage. 1925. Sadger: Über Depersonalisation. Int. Ztschr. f. ärztl. PsA. XIV, 1928.

3) Reik: Wie man Psychologe wird. S. 68.

ist interessant, daß Sachs die gleiche Einstellung als charakteristisch für den modernen Menschen hervorhebt.[1] „Die Antike wertet das Objekt, dem das Naturgefühl gilt, nicht das Gefühl, die Moderne wertet das Gefühl, während das Objekt ihr fast indifferent ist." — „Während für das Naturgefühl der Alten die Personifikationstendenz typisch ist, schieben wir der Natur unsere Affekte zu" (z. B. die „Trauer des Waldes", das „Lachen des Frühlingshimmels"). „Diese Loslösung der Affekte vom Subjekt macht das Festhalten eines individuellen Objektes unmöglich." — Aber auch bei der sachlichen Einstellung zur Natur steht die Ichbezogenheit im Vordergrund. Das Interesse der Allgemeinheit an den Naturwissenschaften ist rein von praktischen Gesichtspunkten geleitet. Von der weiteren Erforschung der Natur wird eine bessere Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse erwartet.

Die Auffassung der modernen Zeit, die den Einzelnen bloß als Maschine oder als noch weniger, nur als Bestandteil einer Masse, als bloße Zahl betrachtet, ist ein Gegenstück zur Empfindung der Depersonalisierten, denen die Menschen als Schatten, Maschinen usw. erscheinen. In diesem „Flachsehen" der Depersonalisierten setzen sich (nach Reik) die sadistischen Tendenzen durch; die Geringschätzung des Individuums in der Gegenwart wiederum ermöglicht und rechtfertigt die grausamsten Maßnahmen, zum Beispiel auf politischem Gebiete.

Ähnlich wie bei der klinischen Depersonalisation ein beklagtes Minus an Gefühlsintensität besteht, klagt unsere Zeit (vor allem um die Jahrhundertwende) über einen Mangel an Lebhaftigkeit der Gefühle; die dadurch verursachte qualvolle Leere versucht sie durch Sensationen zu betäuben. Wenn wir die heutige Sexualfreiheit mit den Tabus der Wilden oder der völligen Unterwerfung im Patriarchat, ja auch nur mit der Sexualmoral von vor 25 Jahren vergleichen,[2] so scheint es zunächst, als ob der Ödipuskomplex in unserer Zeit mildere Formen angenommen hätte. Und doch sind die Psychoneurosen nicht seltener und die Schwierigkeiten der Gesunden nicht geringer geworden! Die Sexualfreiheit dürfte um den Preis der mangelnden Befriedigung erkauft worden sein. Die moderne Einstellung, die „Sachlichkeit" in der Liebe fordert, entblößt die Sexualität aller Gefühle. Sie steht auf der Stufe der Partialliebe, da sie bloß auf den Koitus Wert legt und den Partner nur als „irrelevantes Anhängsel" betrachtet.[3] Der von Freud

1) Sachs: Über Naturgefühl. Imago I, 1912, S. 129, 130.

2) Vgl. Freud: Die „kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität. Ges. Schr., Bd. V.

3) Nach einem Ausdruck von Abraham.

beschriebene Mechanismus der Spaltung des Liebeslebens,[1] nur dort begehren zu können, wo man nicht liebt, scheint für die moderne Sexualität typisch geworden zu sein.[2] Die Affektentblößung gestattet die Umgehung des Sexualverbotes und erspart Angst und Schuldgefühl,[3] denn es ist nicht die Sexualbetätigung, sondern die Liebesregung, die verpönt ist.[4]

Das Bestreben, die Arbeit von allen libidinösen Momenten zu befreien, die Phantasie auszuschalten, jede überflüssige Bewegung zu vermeiden, auf die persönliche Beziehung zum Arbeitgeber und die selbständige Leistung zu verzichten, verringert das mit der Arbeit zufolge ihrer sexualsymbolischen Bedeutung[5] verknüpfte Schuldgefühl.[6] Sie kann nun, von den Affekten und den libidinösen Besetzungen entblößt, von den Ödipusstrebungen isoliert, voll geleistet werden, da sie ja nur des praktischen Nutzens halber geübt wird.[7] Sie wird nicht durch Angst gestört, bietet aber

---

1) Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. Ges. Schr., Bd. V.

2) Ein Witz im „Simplizissimus" illustriert diese Einstellung: Eine Dame bestellt ihren Freund für 3 Uhr 15. Als er sich ihr mit Liebesbeteuerungen und Zärtlichkeiten nähern will, unterbricht sie ihn, es sei zu solchen Vorbereitungen keine Zeit, denn ihr Fechtlehrer komme um 3 Uhr 25.

3) Alexandra Kollontay schildert in ihrer Erzählung „Die Liebe der drei Generationen" (Wege der Liebe. 1925), wie das junge Mädchen zufolge Affektentblößung sich über alle Sexualverbote hinwegsetzen kann. Sie hat ein Verhältnis mit dem Geliebten ihrer Mutter, ohne sich irgendwelche Bedenken zu machen, weil sie nicht verstehen kann, daß eine sexuelle Beziehung eine Bedeutung haben könnte. Sie hat auch mit andern Männern Geschlechtsverkehr. — „Du sagst, Mutter, das ist gemein, man soll sich nicht ohne Liebe hingeben, — aber sage selbst, wenn ich Dein zwanzigjähriger Sohn wäre, würdest Du auch entsetzt sein, wenn er Verkehr mit Frauen hätte, die ihm gefallen?" — Sie findet es einfacher und besser, sich ohne Liebe hinzugeben, denn „zum Verlieben braucht man Zeit, — wann soll man dann arbeiten?" — Es gibt auch Menschen, die sie liebt. — „Ich habe Ihnen gesagt, daß ich die nicht liebe, mit denen ich verkehrt habe, aber ich habe nicht behauptet, daß ich niemand liebe." — Die Männer, die sie liebt, sind Vater-Imgines, die als Sexualobjekte nicht in Betracht kommen (z. B. Lenin). Sie gibt auch den Grund ihrer merkwürdigen Einstellung an: „Ich will nicht so lieben, wie Mutter geliebt hat." Und ausführlicher: „Ich denke an meine Kindheit, wie Mutter damals zwischen Konstantin und meinem Vater hin- und herschwankte, verzweifelt war und sich quälte . . . und alle litten darunter . . . so etwas will ich nicht durchmachen."

4) In der französischen Aristokratie vor der Revolution war alles erlaubt; aber „*Un sentiment profond eût semblé bizarre et même ‚ridicule', en tout cas inconvenant.*" (Taine: Les Origines de la France contemporaine. I, S. 172.)

5) Freud: Hemmung, Symptom und Angst. Ges. Schr., Bd. XI.

6) Fromm (Der Sabbath. Imago XIII, 1927) zeigte, daß das Sabbathgebot diesem Schuldgefühl entspringt und eine Modifizierung des Sexualverbotes darstellt.

7) In der Medizin führt die Spezialisierung und die Verwendung von Instrumenten zu einem außerordentlichen Aufschwung, bewirkt aber — nach der allgemeinen Auffassung —, daß der Arzt die menschliche Beziehung zum Patienten verliert.

auch nur wenig Befriedigung, — ein Moment, das dazu beiträgt, sie ermüdender zu gestalten.

Diese für unsere Zeit charakteristische Überschätzung der praktischen Vorteile und der materiellen Kultur entspricht, wie Stärcke und Róheim ausgeführt haben, der spätanalen Stufe. Diese Einstellung dürfte durch den gleichen Mechanismus zustandegekommen sein, den Sachs bei der Genese der Perversionen beschrieben hat, nämlich daß der Lustgewinn eines Partialtriebes zur Abwehr der Ödipuswünsche verstärkt wird.

Bei der Depersonalisation wird die Selbstbeobachtung und eine verstärkte Aufmerksamkeit zum Ersatz für die gestauten Affekte (Reik); ähnlich tritt in unserer Kultur das Denken weitgehend an die Stelle des Handelns. Die Selbstbeobachtung objektiviert sich als Psychologie,[1] die Beobachtung der Außenwelt als Naturwissenschaft. Die Objektivität, die Vorbedingung des wissenschaftlichen Denkens ist der klinischen Depersonalisation analog; die Depersonalisation hört auf, indem das neutrale Gebiet des Denkens, wohin die Menschen vor ihren Affekten flüchteten, von diesen gleichen Affekten allmählich überströmt wird. Indem die Konflikte nicht im realen Leben, sondern auf einem abstrakten Gebiete ausgetragen werden, dürfen sich die Triebe frei äußern; dadurch werden diese abstrakten Gebiete realer, und indem sie den Affekten genügend Abfuhr bieten, kommt eine Selbstheilung zustande[2].

---

1) Vgl. Reik: Wie man Psychologe wird.

2) Eine Analogie dazu bietet eine Epoche, die man gerne mit dem Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts vergleicht: die römische Kaiserzeit. Die stolzen Römer, die sich ihren wahnwitzigen Tyrannen unterwerfen mußten, flüchteten in einen Zustand der anscheinenden Gleichgültigkeit. — *„nil admirari“* —, um sich Konflikte und Angst zu ersparen. Anscheinend litten sie gar nicht unter der Tyrannei; aber gleichzeitig wurde ihr Leben schal und öde, und auch das schrankenlose Ausleben bot ihnen keine wirkliche Befriedigung. Aus diesem Zustande der Depersonalisation befreite sie das Christentum, das ihnen eine Lösung des Vaterkonfliktes ermöglichte. Die christliche Lehre gestattete ihnen die Unterwerfung unter einen gütigen himmlischen Vater, der sie gegen ihren irdischen Tyrannen beschützte, und ermöglichte ihnen eine masochistische Identifizierung mit dem Vater (mit Christus). Während in unserer Zeit die Depersonalisation aus der Unterdrückung der Aggression entstanden ist und aufhört, wenn diese einen vom Über-Ich gestatteten Ausweg findet, war es damals die Unerträglichkeit der Unterwerfung, die zu dem Zustande der Affektlähmung führte. Diese schwand, als die Unterwerfung im Christentum einen ichgerechten Ausdruck fand.

In dem nach Fertigstellung meiner Arbeit erschienenen Buche „Bubi. Das Leben des Caligula“ schildert Sachs die Unrast und das Gefühl der Öde, unter dem die Römer der Kaiserzeit litten. Sie konnten ihre Energie nicht entspannen; das Handeln war ihnen genommen und das Träumen nicht gegeben. Es blieb ihnen nur Genuß ohne Phantasie und dieser konnte sie nicht befriedigen.

Die Wissenschaft ermöglicht dem Forscher durch gedankliche Erfassung der Welt eine Identifizierung mit dem Allvater und gestattet ihm einen Abglanz seiner Allmacht (Radó). So kann der Held der Feder und der Retorte sich auf eine weniger schuldbeladene Art die narzißtische Befriedigung und Allmacht verschaffen,[1] die früher nur der Held des Schwertes errang. Es scheint, daß die jeweilige Verarbeitung des Ödipuskomplexes, die in den verschiedenen Gesellschaftsordnungen zum Ausdruck gelangt, sich auch in den religiösen und wissenschaftlichen Auffassungen auswirkt. Dem Matriarchat entsprachen die großen Muttergottheiten,[2] dem Patriarchat der harte, allmächtige „Herrgott" (der grausame Jahwe der Juden, der christliche Gott mit den Höllenstrafen[3]), der konstitutionellen Monarchie der „liebe Gott" mit geringerer Macht. Freud hat gezeigt, daß die Wissenschaft die Religion ablöst.[4] Radó hat ausgeführt,[5] wie der Glaube an Gottes Allmacht in der deterministischen Auffassung der Wissenschaft fortlebt. Ungefähr gleichzeitig, als in der Politik die Demokratie die absolute Monarchie ablöste, trat in der Wissenschaft die polyenergetische Auffassung an die Stelle der monotheistischen Weltauffassung. Während in den Naturwissenschaften die statistische Methode die strenge Gültigkeit des Kausalitätsprinzips (das nach Radó einen Ersatz des Glaubens an Gottes Allmacht darstellt) erschüttert, geht im politischen Leben eine Umwälzung vor sich, die alle Vater-Imagines beseitigen will. Die statistische Methode sieht nur eine Gesamtheit von Erscheinungen, für sie verschwindet der Einzelvorgang, genau so wie für den Bolschewismus das Individuum belanglos ist.

1) Die Selektionstheorie Darwins setzt, psychologisch ausgedrückt, die Natur, die durch Auslese für die Höherentwicklung der Organismen sorgt und alles zweckmäßig eingerichtet hat, an die Stelle Gottes. Andrerseits wird die Natur vermenschlicht: sie züchtet die Organismen auf die gleiche Art wie der Mensch die Haustiere. Diese Gleichsetzung der Menschen mit der Natur, die Gott, den Schöpfer vertritt, bietet dem Menschen den hohen narzißtischen Gewinn, gottgleich zu scheinen. Wohl aus diesen psychologischen Gründen blieb die Selektionstheorie mit der Deszendenztheorie immer eng verknüpft, — inhaltlich ist diese Verknüpfung nicht bedingt und wissenschaftlich sind beide von sehr verschiedenem Wert, — denn der narzißtische Gewinn, den die Selektionstheorie bot, bedeutete eine Entschädigung für die narzißtische Kränkung, die die Deszendenztheorie verursacht hatte. (Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Ges. Schr., Bd. X.)

2) Vgl. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ges. Schr., Bd. VI, S. 349.

3) „Über dem Thore des christlichen Paradieses und seiner ewigen Seligkeit würde jedenfalls mit besserem Recht die Inschrift stehen dürfen ‚auch mich schuf der ewige Haß'." (Nietzsche: Genealogie der Moral. S. 332.)

4) Freud: Totem und Tabu. Ges. Schr., Bd. X.

5) Radó: Die Entwicklung der Naturwissenschaften. Imago VII, 1922.

An den zwei extremen Polen der abendländischen Kultur, im kapitalistischen Amerika und in der bolschewistischen Sowjetunion, vollzieht sich die Entwicklung, die zur Nivellierung und zum Verlust der Persönlichkeit führt, am deutlichsten, doch in einer milderen Form zeigt sie sich gegenwärtig überall. Die gleichförmige dunkle Männerkleidung ist ein Zeichen der Demokratisierung. Vor der französischen Revolution trugen die Herren prächtige Kleider aus Seide und Samt, nur der untere Stand hatte dunkle Wollkleider. Die Revolution hob mit den Standesunterschieden auch die Kleiderordnungen auf, — und jetzt tragen alle Männer die Kleidung, die früher ein Zeichen der Leibeigenschaft war. Sie wollen alle gleich, sie wollen keine „Herren" mehr sein. — Heute sind die Männer glatt rasiert, während früher der Bart der Stolz des Mannes war; die Ausdrücke „Milchbart", „bartloser Junge" zeigen noch die Verachtung vergangener Zeiten für diejenigen, die ihn nicht besaßen. Heute scheinen die Männer auf die Attribute des Vaters verzichtet zu haben. In einem andern Zusammenhang kommt A. Sperber zu einem ähnlichen Ergebnis;[1] sie führt aus, daß die Männer unserer Zeit nicht Vater werden, sondern lieber die Rolle des Kindes beibehalten und dadurch lange jung bleiben wollen. Die Männer verzichten aus Kastrationsangst auf die Autorität und Rolle des Vaters und regredieren narzißtisch zum Kinde.[2]

Der Mann, der die Vaterrolle aufgibt, verzichtet damit zugleich auf die selbständige Leistung. Im modernen Leben zeigt sich auf jedem Gebiete die Tendenz, die Verantwortung und Initiative auf verschiedene Personen zu verteilen. Angst und Schuldgefühle verringern sich, wenn die verpönte Tat mit Hilfe von Mitschuldigen ausgeführt wird.[3] So dürfte auch das mit der Arbeit zufolge ihrer sexualsymbolischen Bedeutung verknüpfte Schuldgefühl durch die Arbeitsteilung und Mechanisierung überwunden werden. Das mit der Regierung, Gerichtspflege, Kriegsführung usw. verknüpfte Schuldgefühl wegen der darin enthaltenen sadistischen Tendenzen dürfte auf analoge Art bewältigt werden. In der Gerichtspflege wird die Verantwortung für das Urteil auf mehrere, auf die Schöffen, Sachverständigen, den Staatsanwalt, Verteidiger usw. verteilt und auch noch dadurch verringert,

---

1) Über die seelischen Ursachen des Alterns, der Jugendlichkeit und der Schönheit. Imago XI, 1925.

2) Diese narzißtische Einstellung unserer Zeit dokumentiert sich unter anderem auch in der Überschätzung der Bequemlichkeit und des persönlichen Luxus.

3) Sperber: Zum sexuellen Ursprung der Sprache, Imago I, 1912. Sachs: Gemeinsame Tagträume. 1924.

daß der Prozeß durch mehrere Instanzen geht, daß die Richter an Gesetze und Vorschriften gebunden sind, und dadurch, daß der Strafvollzug von der Urteilsfällung getrennt erfolgt.

Ähnlich verhält es sich auch mit der modernen Kriegsführung. Die Tatsache, daß unpersönlich aus der Ferne geschossen wird und nicht Mann gegen Mann kämpft, daß niemand aus freiem Willen, sondern jeder auf Befehl seines Vorgesetzten handelt, — der ihn wieder nur von seinem Vorgesetzten erhält, — der Glaube, für Kaiser und Vaterland, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu kämpfen (narzißtische Sicherung), ferner der Umstand, daß zufolge der Fernwaffen das Tabu der Berührung gewahrt wird, das alles sind Momente, die der Ausschaltung des Schuldgefühls dienen. Dadurch kommt das Paradoxon zustande, daß die Kulturmenschen sich ohne Gewissensregung im Kriege hinschlachten, während die Wilden, aus dem Kampfe heimkehrend, als „Mörder" verfemt und Tabus und Sühnehandlungen unterworfen sind.[1]

Die psychologische Bedeutung der Fernwaffen, Werkzeuge und Maschinen dürfte darin liegen, daß sie die Ausführung verbotener Handlungen ohne Berührung des Objektes ermöglichen. Freud hat gezeigt,[2] daß bei der Berührung aggressive und sexuelle Tendenzen befriedigt werden, und daß das „Tabu der Berührung" der Abwehr dieser Regungen entspringt. Die Werkzeuge ermöglichen es, dieses Tabu zu umgehen. In tieferer Bedeutung dürften die Waffen, Maschinen usw. als belebt gedacht sein und den Penis des Vaters oder den Vater selbst darstellen. Das Schuldgefühl würde dann dadurch verringert, daß die Schuld auf das Werkzeug, das die verbotenen Handlungen ausführt, verschoben wird, ähnlich wie beim Ackerbau das Zugtier an Stelle des Pflügers kastriert wird.

Ein Beispiel dafür, daß das Vermeiden der Vaterrolle aus Schuldgefühl und Vergeltungsangst geschieht, bietet das Leben Rousseaus. In seiner Ideologie drückt sich die Auffassung aus, man dürfe keine Macht haben, sonst würde man sie mißbrauchen. Er hält die Ungleichheit für die Quelle alles Unheils. In der Erziehung will er jede Gewalt vermeiden. Der Erzieher soll seinem Zögling nicht befehlen, sondern seine Ansprüche als von außen kommende Forderungen, als Naturnotwendigkeiten darstellen. Er will sogar den Wettkampf bei körperlichen Übungen vermeiden, der Schüler soll nur seine eigenen Leistungen zu übertreffen suchen.[3] Seine Forderung nach

1) Vgl. Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Ges. Schr., Bd. X.

2) Hemmung, Symptom und Angst. Ges. Schr., Bd. XI.

3) Émile.

Gleichheit und nach Vermeidung der Gewalt, bedeutet psychologisch, keiner dürfe mehr sein, mehr Macht haben, keiner dürfe Vater sein.[1] In dieser Ideologie zeigt sich das Bestreben, die Todeswünsche gegen den Vater zu unterdrücken, um der Vergeltungsangst zu entgehen. Er sagt selbst: „Ich floh mit aller Kraft alle Verhältnisse, aus denen mir ein Vorteil erwachsen konnte, der dem Vorteil eines andern entgegenstand und folglich den geheimen, wenn auch völlig unbewußten Wunsch bedingte, der andere möchte der Benachteiligte werden."[2] Er lehnte ab, von Mylord Marshall testamentarisch bedacht zu werden und erhielt anstatt dessen eine Rente. „Man wird meinen, daß ich bei diesem Wechsel durchaus meine Rechnung fände; das mag sein. Wenn ich aber das Unglück haben sollte, dich, der du mein Wohltäter und mein Vater bist, zu überleben, so weiß ich doch wenigstens, daß ich mit dir alles verliere, und nichts zu gewinnen habe."[3]

Rousseau, der stark masochistisch[4] und passiv-homosexuell eingestellt war, gewöhnlich für sich von andern sorgen ließ, hat seine Kinder ins Findelhaus gegeben. Er sagt selbst: „Wer die Pflichten eines Vaters nicht zu erfüllen vermag, hat nicht das Recht, es zu werden."[5] — „Jean-Jacques hat niemals ein Mensch ohne Gemüt, ohne Gefühl sein können, ein unnatürlicher Vater." — „Hätte ich meine Kinder Madame d'Épinay oder Madame de Luxembourg überlassen, würden sie glücklicher sein? Ich weiß es nicht; aber ich bin sicher, daß man sie dahin gebracht hätte, ihre Eltern zu hassen, ja, sie vielleicht zu verleugnen; da ist es hundertmal besser, daß sie sie nie gekannt haben."[6] Er verleugnet also seine Kinder aus Angst, sie könnten ihn später verleugnen, er gibt sie ins Findelhaus, weil er ihren Haß fürchtet. Er vermag aber nicht einmal in der Phantasie die Vater-

---

1) Freud zeigt, daß die Forderung nach Gleichheit und Gerechtigkeit eine Reaktionsbildung auf die Eifersucht der Geschwister ist; so lautete auch die Losung der Revolution: „Gleichheit, Brüderlichkeit". In diese allgemeine Formel der Ablehnung der Bevorzugung paßt aber auch noch die speziellere hinein: niemand von den Brüdern dürfe die Vaterrolle übernehmen. So hieß die Forderung der Revolution weiter noch: „Freiheit", d. h. frei von einer Vater-Imago.

2) Confessions. I.

3) Ibidem.

4) Er beschreibt die Wollust, die er anläßlich einer Züchtigung durch die Pflegemutter empfand, und fügt hinzu: „Wer möchte glauben, daß diese Kinderstrafe für den ganzen Rest meines Lebens meine Neigungen, meine Begierden, meine Leidenschaften bestimmt hat". (Confessions, S. 38.)

5) Émile. I.

6) Confessions. II.

rolle zu spielen: sein Émile, dem er sein Leben widmet, ist eine Waise, der er nur Freund und Führer ist — nicht Vater.[1]

Ähnliche Tendenzen zeigen sich auch in der modernen Pädagogik. Die Kinder sollen in einer Gemeinschaft, fern von der Familie, möglichst ohne Erwachsene aufwachsen; man ist bestrebt, nicht nur den realen Vater, sondern auch den Lehrer als Autoritätsperson auszuschalten. Die Kinder sollen sich selbst regieren, nach Möglichkeit sogar sich selbst erhalten, — die Gemeinschaft tritt an die Stelle des Lehrers, sie wird zur Vater-Imago. Der Verzicht seitens der Lehrer scheint vor allem aus ihrem Schuldgefühl zu entspringen; dieses läßt den Erzieher die Grenzen und Unzulänglichkeiten der Pädagogik so stark empfinden, daß er die Erziehung lieber ganz aufgeben will.

Die Empörung der Söhne, die am deutlichsten in den Bestrebungen der Kommunisten zum Ausdruck gelangt, geht auf die Beseitigung der machtvollen Persönlichkeit, des Führers, des Vaters. Das Schuldgefühl der Väter und der herrschenden Klassen leistet dieser Entwicklung Vorschub. Wenn aber selbst alle Ideale des Kommunismus sich restlos verwirklichen ließen, so könnte die psychische Bedeutung des Vaters durch eine soziale Umwälzung doch nicht aus der Welt geschafft werden. Der Ödipuskomplex würde eine neue Form annehmen, der Staat, das Volk, die Masse an die Stelle des Führers treten.

Während es beim Primitiven die Angst vor der Rache des Toten, beim Frommen des Mittelalters die Furcht vor der Strafe Gottes war, die ihn vom Verbrechen abhielt, so schreckt den Menschen unserer Zeit das Urteil der Gesellschaft. Allmählich nimmt der Staat die Stelle des Herrschers, das Volk die Stelle des Führers, die Moral die Stelle Gottes, die Gesellschaft die Stelle des Vaters ein. So lauten z. B. in Deutschland die Gerichtsurteile heute „im Namen des Volkes" an Stelle des früheren „im Namen des Kaisers". „*Vox populi vox dei*".

Der Staat ist aber nicht nur zum richtenden und strafenden Über-Ich, sondern auch zum schützenden, ernährenden Vater geworden. Er soll ein Recht auf Arbeit gewähren, ein Existenzminimum garantieren, Arbeitslose unterstützen, für Alte und Kranke sorgen, Leben und Besitz der Bürger schützen, für Sicherheit, Ordnung, Sauberkeit sorgen, Epidemien und Unglücksfällen vorbeugen. Er übernimmt immer mehr die Erziehung der Kinder.

1) Ich verweise auch auf den nach Fertigstellung meiner Arbeit erschienenen Aufsatz von Laforgue über Rousseau. (Imago XVI, 1930.)

Diese Verarbeitung des Ödipuskomplexes bedeutet wahrscheinlich keine Milderung dem Patriarchat gegenüber. Denn während selbst ein harter Vater Schwächen und Unvollkommenheiten hat und trotz aller Strenge manchmal auch freundliche Regungen äußert, ist eine abstrakte Vater-Imago starr, unerbittlich und unpersönlich. Vor allem aber kann sich der Sohn im Patriarchat mit dem Vater identifizieren; der Stolz auf den Vater und die Erwartung der Zukunft, in der er selbst Vater sein wird, können auch über eine harte Kindheit hinweghelfen. Dadurch, daß dieses Moment wegfällt,[1] muß der Sohn für immer in der passiven kindlichen Rolle verharren, wie ja auch in einem vollkommenen Staate, der alle Autorität übernommen hat, der Erwachsene und das Kind gleich viel — oder gleich wenig Rechte haben.

Ich versuchte in dieser Arbeit, ausgehend von der Ansicht von Jones, daß jede Gesellschaftsordnung eine bestimmte Form des Ödipuskomplexes darstellt, zu zeigen, daß diese sich in der ganzen Ideologie, Moral, Religion, Wissenschaft, Erziehung, wirtschaftlichen Tätigkeit und bestimmten Sitten dieses Systems auswirkt[2] und gewöhnlich als „Zeitgeist" bezeichnet wird.[3] Die Erziehung jeder Kulturepoche ist für sie charakteristisch. Erziehung und Gesellschaftsordnung sind

1) Freud sagt: „Sieht es doch fast so aus, als ob das Vorhandensein eines starken Vaters dem Sohne die richtige Entscheidung in der Objektwahl für das entgegengesetzte Geschlecht versichern würde." Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ges. Schr., Bd. IX, S. 412.

2) Die Frage ist zu erörtern, inwieweit man berechtigt ist, in wissenschaftlichen Auffassungen und wirtschaftlichen Entwicklungen die Wirksamkeit unbewußter Motive anzunehmen. Da aber die Wissenschaft aus einer Naturmythologie entstand und in ihrer Entwicklung von der Religion entscheidend beeinflußt wurde, scheint die Auffassung begründet, daß die Entwicklung von naturmythologischen Phantasien zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen durch psychische Faktoren bedingt war. Diese Motivierung hat natürlich keinen Einfluß auf die objektive Richtigkeit einer Feststellung, d. h. das Gravitationsgesetz würde auch ohne seine Entdeckung gültig sein, aber nur eine bestimmte seelische Konstellation gestattete Newton seine Entdeckung. Ähnlich sind bei vielen wirtschaftlichen Fortschritten religiöse, abergläubisch-tabuistische Anschauungen als Motor wirksam gewesen, und es ist wohl nicht in erster Reihe die materielle Not gewesen, die den Antrieb zur materiellen Kultur bildete.

3) In dieser Arbeit versuchte ich nur — in großen Zügen — rein deskriptiv die Formen und Verzweigungen des Ödipuskomplexes zu verfolgen, jeder genetischen Untersuchung aus dem Wege gehend. Einer solchen muß vorbehalten bleiben, die Ursachen der hier geschilderten Entwicklungen und die bestimmenden Faktoren der verschiedenen Völkerschicksale festzustellen. In diesem Zusammenhang wären dann die äußeren Momente, vor allem wirtschaftlicher, geographischer, eventuell auch anthropologischer Art zu berücksichtigen und das Wechselspiel dieser und der rein psychologischen Faktoren zu würdigen.

der Ausdruck bestimmter Lösungen des Ödipuskomplexes. In der Nichterziehung des Matriarchates, in der strengen Erziehung des Patriarchates, in der milden Erziehung des liberalen Bürgertums, ebenso wie bei dem Übertragen der Erziehung und der väterlichen Autorität an den Staat — in all diesen verschiedenen Formen der Erziehung wirkt sich der Ödipuskomplex der Väter aus.

Im Matriarchat führt die Vergeltungsangst des Vaters zu seiner Inaktivität in sozialer und wirtschaftlicher Beziehung und läßt ihn jede Erziehung seines Sohnes vermeiden. Der Sohn erwirbt durch die Freiheit, die er in seiner Kindheit genießt, eine Vergeltungsangst für später, da er erwartet, daß sein Sohn sich ihm gegenüber ähnlich rebellisch verhalten wird, wie er sich seinem Vater gegenüber benommen hat. — Im Patriarchat ist der Vater Familienoberhaupt und Familienernährer; die Unterwerfung des Sohnes setzt er durch rauhe Erziehung durch. Der Sohn, der sich in seiner Kindheit seinem Vater bedingungslos unterworfen hatte, braucht keine Vergeltungsangst zu haben, und später, wenn er selbst Vater geworden ist, darf er seinen Sohn in ähnlicher Weise beherrschen. — Im Zeitalter des liberalen Bürgertums hindert das Schuldgefühl den Vater daran, seinen Sohn zu unterdrücken und er bemüht sich, in sozialer wie familiärer Beziehung ein „guter Vater" zu sein. Das gerechte Entgegenkommen des Vaters verlangt ein Gleiches vom Sohn. — Ein noch verstärkteres Schuldgefühl bewirkt, daß der Mann die Rolle des Familienvaters überhaupt aufgibt und seine Autorität an den Staat abtritt. Das Zurücktreten des Vaters und das Übertragen seiner Autorität an den Staat macht diesen in den Augen des Sohnes zur mächtigen Vater-Imago, mächtiger als der Vater selbst. So erreicht die Erziehung durch einen komplizierten Prozeß, der wesentlich noch dadurch verstärkt wird, daß der Sohn sich mit dem Verhalten des Vaters identifiziert, daß der Sohn die gleiche Lösung des Ödipuskomplexes annimmt.

Es ist Aufgabe der Erziehung, die Anpassung an die jeweilige Gesellschaftsordnung herbeizuführen und so die Fortdauer des Gesellschaftssystems zu sichern.[1] Die Erziehung ist bestrebt, die von der Gesellschaft gewünschte und gestattete Verarbeitung des Ödipuskomplexes bei der heranwachsenden Generation zu erzielen. Sie erreicht dies, indem sie alle unerwünschten Äußerungsformen des Ödipuskomplexes unterbindet und Triebbefriedigung nur in bestimmten Formen gestattet. In einem

1) „Die Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft." (Barth.)

rein ausgebildeten Gesellschaftssystem gilt jede andere als die jeweils erlaubte Form des Ödipuskomplexes als Verbrechen.[1] Gelingt es einem, sich gegen die bestehende Gesellschaftsordnung durchzusetzen, wird er zum Helden, gelingt es aber vielen, deren Ödipuskomplex eine andere Richtung eingeschlagen hat, sich zu behaupten, so modifizieren sie allmählich die Gesellschaftsordnung und bereiten eine neue vor.

Die Erziehung steht also im Dienste der Gesellschaftsordnung und vertritt die Anforderungen der jeweiligen Gesellschaftsmoral. Die Frage scheint naheliegend, inwiefern eine Veränderung der Gesellschaftsordnung eine Verringerung der Opfer,[2] die sie fordert, bewirken könnte.

Der ungarische Dichter Madách versucht, dieses Problem in geistreicher Weise zu lösen:[3] Er läßt ein Menschenpaar, Adam und Eva, in immer neuen Rollen in den verschiedenen Kulturepochen auftreten; sie zerschellen jedesmal an der Gesellschaftsordnung und träumen von einem andern, besseren Staat, der dann in der nächsten Szene verwirklicht wird. So sehen wir Adam zuerst als ägyptischen Pharao, der, angeekelt von der Sklaverei, sich nach Freiheit sehnt; als Miltiades jedoch, inmitten der Demagogie Athens, kommt er zur Erkenntnis, daß die Vielherrschaft noch keine wahre Freiheit bedeutet. In der nächsten Szene erscheint er als reicher Prasser der römischen Kaiserzeit, der sich aus der Leere seines Lebens nach Glauben sehnt; jedoch als Tankred, Führer der Kreuzfahrer, lernt er die schrecklichen Auswüchse des Glaubens kennen. Als Kepler, der Hofastronom, wird er gedemütigt und gehindert, seiner Wissenschaft zu leben. Seine Wünsche nach Freiheit und Gleichheit versucht die französische Revolution zu verwirklichen; doch als Danton erfährt er, daß die Revolution das Zerrbild und Gegenteil der Freiheit und Gerechtigkeit bedeutet. Als gewöhnlicher Bürger sieht er, daß auch im kapitalistischen Staat die Freiheit nur scheinbar ist, daß das Geld eine furchtbare Waffe darstellt. Doch der vollkommene Staat der Zukunft, der diese Leiden beseitigen soll, schafft nur andere, vielleicht noch größere: der Mensch ist zur Arbeitsmaschine herabgesunken, jede Individualität, jede Begabung, jedes Gefühl geht in dem vollständigsten

1) „Was eine Zeit als böse empfindet, ist gewöhnlich ein unzeitgemäßer Nachschlag dessen, was ehemals als gut empfunden wurde, — der Atavismus eines älteren Ideals" (Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse). — Aber auch das Umgekehrte ist richtig: die Forderungen des Sohnes, die freien Gedanken des Zweiflers, das Heldentum des Empörers galten im Mittelalter, im strengen Patriarchat, als Verbrechen.

2) Vgl. Freud: Die „kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität. Ges. Schr., Bd. V.

3) Die Tragödie des Menschen. Übersetzt von Fischer. 1886.

Materialismus zugrunde. Von diesen düsteren Zukunftsbildern wendet sich Madách schaudernd ab, um sehr resigniert, etwas banal, mit Unterwerfung unter Gottes Willen und in der Hoffnung auf Gottes Hilfe zu schließen.

Die traurige Erkenntnis Madáchs, daß der Mensch in jeder Gesellschaftsordnung unbefriedigt sein und leiden wird, kann die Psychoanalyse dahin ergänzen, daß die Unvollkommenheit des Menschen affektiven Quellen entspringt. Denn die Gesellschaftsordnung stellt, wie ich zu zeigen versuchte, eine bestimmte Verarbeitung des Ödipuskomplexes, ein Kompromiß zwischen Vätern und Söhnen dar, das nur durch weitgehenden Triebverzicht erkauft werden kann. Jede auf Triebverzicht aufgebaute Kultur muß sich mit einer der Intensität des Ödipuskomplexes entsprechenden Härte des Triebdurchbruches erwehren. Je geringer diese Gefahr beim Einzelnen oder einer Gesellschaft ist, um so weniger Verbote und Einschränkungen brauchen sie sich aufzuerlegen. „*Actionem aequam esse reactionem.*“ So würden die Menschen in einer künftigen Gesellschaft nur dann freier und glücklicher sein, der Ausgleich zwischen Vätern und Söhnen könnte nur dann durch geringere Opfer erkauft werden, wenn die Intensität ihres Ödipuskomplexes sich milderte.

Solange dies aber nicht der Fall ist, scheint es unwahrscheinlich, daß äußere Veränderungen eine wirksame Abhilfe der menschlichen Leiden schaffen könnten. Denn jede Gesellschaftsordnung, die auf der Abwehr des Ödipuskomplexes beruht, muß Entbehrungen, Einschränkungen und Leid zur Folge haben. Darum möchte ich eine recht skeptische Äußerung Freuds über die Aussichten einer Reform des Sexuallebens auch auf den Vorteil einer Veränderung unserer Gesellschaftsordnung überhaupt anwenden. Freud sagt,[1] es sei „nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß die Psychoanalyse Tendenzen ebensowenig kennt, wie eine andere Wissenschaft. Sie will nichts, als Zusammenhänge aufdecken, indem sie Offenkundiges auf Verborgenes zurückführt. Es soll ihr dann recht sein, wenn die Reformen sich ihrer Ermittlungen bedienen, um Vorteilhafteres an Stelle des Schädlichen zu setzen. Sie kann aber nicht vorhersagen, ob andere Institutionen nicht andere, vielleicht noch schwerere Opfer zur Folge haben müßten.“

1) Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. Ges. Schr., Bd. V, S. 207.

## Anhang

# *Zur Entstehung der Erziehung*

In der vorliegenden Arbeit versuchte ich zu zeigen, daß die verschiedenen Formen der Erziehung bestimmten Verarbeitungen des Ödipuskomplexes der Väter entspringen, und daß die Modifikationen der Erziehung durch Veränderungen der affektiven Einstellung der Eltern bedingt sind. So scheint die Annahme naheliegend, daß der Ursprung der Erziehung in affektiven und nicht in rationellen Momenten zu suchen sei.

Wie kommen denn die Menschen überhaupt dazu, ihre Kinder zu erziehen? Da den Primitiven die Voraussicht für die Zukunft ganz abgeht, muß es wohl ein augenblickliches, sehr starkes Gefühl gewesen sein, das sie dazu veranlaßte. Wahrscheinlich war immer der gleiche Antrieb wirksam, wenn der Primitive seine Gefährten verändern wollte, — gleichgültig, ob er sie zu heilen, strafen, bekehren oder zu erziehen versuchte: — Angst. Der Kranke, der Besessene, der Verbrecher, das ungebärdige Kind scheinen unheimlich. Bei den Primitiven bezweckt die Strafe nicht, den Verbrecher zu bessern oder die Gerechtigkeit zu befriedigen, und selbst die Rache ist nicht das wesentliche Motiv. Derjenige wird bestraft, d. h. umgebracht, der Angst erregt; ursprünglich der Zauberer und Blutschänder.[1]

Diese gefürchteten Personen sind Vater-Imagines. Vom Zauberer hat Róheim nachgewiesen,[2] daß er einen Vaterersatz darstellt. Wahrscheinlich dürfte auch dem Blutschänder diese unbewußte Bedeutung zukommen, da vom Standpunkt des Kindes der Vater, der mit der Mutter Geschlechtsverkehr hat, Inzest treibt. Der Vater, der alles darf, könnte deshalb vom Kinde auch mit dem Verbrecher identifiziert werden. Der heilige Thomas gab folgende Begründung für die Ketzerverbrennung:[3] Der Umgang mit Ketzern sei gefährlich, und die sicherste Art, diesen zu vermeiden, sei, sie zu verbrennen. Der Ketzer wird mit dem Teufel in Verbindung gebracht, er gilt als in seinen Diensten stehend, als sein Sohn, als von ihm besessen.[4] Er scheint unbewußt dem Teufel, einer Vater-Imago,[5] gleichgesetzt zu werden,

1) Steinmetz: Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. 1928, S. 325—346.
2) Róheim: Nach dem Tode des Urvaters. Imago IX, 1923.
3) Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande.
4) Schindler: Aberglaube des Mittelalters.
5) Freud: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. Jones: Der Alptraum. 1912. Reik: Der eigene und der fremde Gott. 1925.

und darum solche Angst zu erregen. An andrer Stelle habe ich ausgeführt,[1] daß der Kranke oder Besessene zufolge seiner plötzlichen und unerklärlichen Veränderung unheimlich wirkt, und daß der primitive Glaube, der Kranke sei von einem Dämon besessen, die Befürchtung ausdrückt, im Kranken sei der Urvater wiedergekehrt. (Der Dämon ist eine Vater-Imago). Reik hat gezeigt,[2] daß der Vater befürchte, in seinem Sohn kehrte sein eigener Vater wieder. Im allgemeinen findet er sich mit dieser Angst ab, doch genügt bisweilen ein geringfügiger Anlaß, sie wieder zu wecken. Sie äußert sich zum Beispiel in der abergläubischen Befürchtung der Eltern, ihr Kind sei gar nicht ihr Kind, sondern sei gegen einen „Wechselbalg" vertauscht worden.[3]

Es scheint also, daß der Verbrecher, der Ketzer, der Kranke, das schlimme Kind die Angst ihrer Gefährten wecken, der Urvater sei in diesem veränderten Menschen wiedergekehrt. Medizin, Religion und Erziehung dürften als verschiedene Formen der Abwehr gegen die gleichen Dämonenängste entstanden sein. Die primitive Medizin versucht die „bösen Dämonen", die Religion „den Bösen", die Erziehung „das Böse" auszutreiben. Diese Auffassung bedeutet schon einen Fortschritt, denn ursprünglich wurden die Kranken[4] und schreienden Kinder[5] einfach umgebracht. Aber auch die primitive Rechtspflege identifizierte den Verbrecher mit dem „bösen Menschen" und suchte die andern von ihm durch seine Vernichtung zu befreien. Es ist also die Angst, die die verschiedenen sadistischen Maßnahmen, die in rationalisierter Form als „Therapie" oder „Strafe" bezeichnet werden, veranlaßt.[6] Die erzieherischen Maßnahmen dürften, ähnlich wie die exorzistische Medizin, nicht nur einen Ausdruck des Sadismus darstellen, sondern sie beruhigen auch die Angst der Eltern, und zwar sowohl die vor dem Kinde, als auch die um das

1) The Rôle of Psychotic Mechanisms in Cultural Development. Int. Journal of PsA. 1930.

2) Reik: Probleme der Religionspsychologie. S. 40.

3) Vgl. Ploß-Renz: Das Kind. I, S. 100—107. Grimm: Deutsche Sagen. S. 144. Wuttke: Deutscher Volksaberglaube. Löwenstimm: Aberglaube und Strafrecht. S. 27—34. Mannhart: Praktische Folgen des Aberglaubens. Hellwig: Verbrechen und Aberglaube.

4) Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. S. 248—251. Steinmetz: Endokannibalismus.

5) Andree: Anthropophagie. S. 33.

6) Auf die Determinierung, daß der Verbrecher, der Blutschänder, der Ketzer und das schlimme Kind durch ihr Verhalten die unbewußten verpönten Regungen der andern verwirklichen und dafür bestraft werden müssen, gehe ich an dieser Stelle nicht ein. Vgl. diesbezüglich Freud: Totem und Tabu. Ges. Schr., Bd. X.

Kind.[1] Das Kind muß erzogen und beherrscht werden, damit es sich nicht empört; es soll aber auch zu seinem eigenen Wohle von dem in ihm hausenden „Bösen“ befreit werden.

Der Sprachgebrauch zeigt, daß auch noch in der heutigen Erziehung dämonistische Vorstellungen fortwirken. In den Ausdrücken „den Trotz brechen“, „den Eigensinn austreiben“ usw. erscheinen diese Eigenschaften personifiziert, als ob sie vom Kinde unabhängig in ihm hausten. Auch die üblichen Erziehungsmaßnahmen (Schläge, Drohungen, Versprechungen usw.) unterscheiden sich kaum von den exorzistischen Handlungen. Die exorzistische Therapie versucht, dem Dämon den Aufenthalt im Körper des Kranken durch Schläge und Mißhandlungen des Kranken zu verleiden oder ihn durch List, Versprechungen oder Drohungen zu bewegen, den Körper seines Opfers zu verlassen. Wenn z. B. ein Kind aus abergläubischer Furcht für einen Wechselbalg gehalten und nun solange geschlagen wird, bis die Mutter des Wechselbalgs ihn gegen das richtige Kind umtauscht, so unterscheidet sich diese Prozedur nur unwesentlich von der erzieherischen Maßnahme, ein verändertes, „schlimmes“ Kind solange zu schlagen, bis es wiederum normal, d. h. brav und fügsam wird.

In der Pädagogik spielen die dem Exorzismus verwandten Maßnahmen noch eine bei weitem größere Rolle als in der Medizin. An anderer Stelle habe ich ausgeführt,[2] daß die empirisch gefundenen Arzneimittel durch die erzielte heilsame Veränderung eine analoge Angstberuhigung boten wie der magische Mechanismus der Beschwörung und sie darum diesen allmählich ablösen konnten. Durch den erzielten realen Erfolg wurde die Angst verringert und eine bessere Realitätsanpassung erzielt, die sich wieder in einem weiteren Aufschwung der medizinischen Therapie auswirkte.[3] Der Umstand, daß die Angst der Eltern um ihr Kind (oder vor ihrem Kinde!) eine größere ist als die des Arztes um den Patienten, dürfte, ebenso wie das Faktum, daß es in der Erziehung keine ätiologisch wirksamen Mittel gibt (sofern sie nicht psychologisch arbeitet), dazu beigetragen haben, daß

1) Diese Maßnahmen befriedigen auch Tendenzen des Über-Ichs. Der Vater, der den rebellischen Sohn bestraft, identifiziert sich dabei mit seinem eigenen Vater und straft im Sohne auch seine eigenen verurteilten unbewußten Regungen. (Vgl. meine Arbeit: Zur Psychologie des Strafens. Ztschr. f. psa. Päd. 1931.)

2) The Rôle of Psychotic Mechanisms in Cultural Development. Int. Journal of PsA. 1930.

3) In der Psychiatrie hingegen, in der es keine wirksame Therapie und kein wirkliches Verständnis der Krankheitsvorgänge gab, wurden noch vor nicht sehr langer Zeit Maßnahmen angewendet, die dem Exorzismus recht ähnlich waren. (Vgl. Kraepelin: Hundert Jahre Psychiatrie.)

die Pädagogik sich weniger von ihren exorzistischen Ursprüngen entfernt hat als die Medizin. Erziehung und Medizin sind Sublimierungen. Die einverleibten Eltern-Imagines werden auf äußere Objekte — den Kranken, das Kind — projiziert, d. h. diese nehmen die Bedeutung des wiedergekehrten Vaters an. An diesen Objekten werden die sadistischen und Wiedergutmachungstendenzen agiert; dadurch entsteht das Gefühl magischer Allmacht und eine Befreiung von der Angst (Sharpe). Auf die in der Erziehung und in der Medizin sich äußernden sadistischen Regungen habe ich schon hingewiesen. Die Wiedergutmachungstendenzen zeigen sich in dem Bestreben des Arztes und des Erziehers, seinen Patienten und Zöglingen zu helfen, sie gesund, moralisch vollkommener, lebenstüchtiger usw. zu machen. Gelingt es ihnen, so ihre Wiedergutmachungstendenzen zu befriedigen, das gefürchtete Objekt — eine Vater-Imago — in ein „gutes" umzuschaffen, so wird die Angst beruhigt. Erweisen sich die Wiedergutmachungstendenzen aber als ohnmächtig, so bleibt das Objekt „schlecht" — gefährlich — und die Angst kann dann nur durch sadistische Maßnahmen bewältigt werden. So wurden die unheilbar Kranken umgebracht, die mißratenen Kinder verstoßen, die Verbrecher hingerichtet.

## Literatur

1) Abraham, Karl: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido. 1924.
2) Andree, Richard: Die Anthropophagie. 1887.
3) Bálint, Alice: Der Familienvater. Imago XII, 1926.
4) Bartels, Max: Die Medizin der Naturvölker. 1893.
5) Barth, Paul: Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. V. und VI. Aufl., 1925.
6) Bernfeld, Siegfried: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. 1925.
7) Bücher, Carl: Arbeit und Rhythmus. V. Aufl., 1919.
8) Darwin, Charles: The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. 1871.
9) —: On the Origin of Species by means of Natural Selection. 1859.
10) Dieterich, Albert: Mutter Erde. III. Aufl., 1925.
11) Federn, Paul: Die vaterlose Gesellschaft. 1919.
12) Ferenczi, Sándor: Bausteine zur Psychoanalyse. 1927.
13) Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ges. Schr., Bd. VI.
14) —: Totem und Tabu. Ges. Schr., Bd. X.
15) —: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. Ges. Schr., Bd. X.
16) —: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ges. Schr., Bd. X.
17) —: Hemmung, Symptom und Angst. Ges. Schr., Bd. XI.
18) —: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. Ges. Schr., Bd. V.
19) —: Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität. Ges. Schr., Bd. V.

20) Freud, Sigmund: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. Ges. Schr., Bd. VIII.
21) —: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Ges. Schr., Bd. X.
22) —: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Ges. Schr., Bd. X.
23) Frobenius, Leo: Völkerkunde. 1902.
24) Fromm, Erich: Der Sabbath. Imago XIII, 1927.
25) Geizkofler, Lukas: Selbstbiographie.
26) Grimm, Brüder: Deutsche Sagen. (Deutsche Klassikerbibliothek.)
27) Hahn, Eduard: Demeter und Baubo. 1896.
28) —: Die Entstehung der Pflugkultur. 1909.
29) —: Das Alter der wirtschaftlichen Kultur. 1905.
30) —: Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. 1905.
31) Hellwig, Albert: Verbrechen und Aberglaube. 1908.
32) Hirth, Georg: Kulturgeschichtliches Bilderbuch. 1876.
33) Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. 1908.
34) Jones, Ernest: Der Alptraum (übersetzt von Sachs). 1912.
35) —: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. 1928.
36) —: Das Mutterrecht und die sexuelle Unwissenheit der Wilden. Imago XIII, 1927.
37) Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Verm. Schr.
38) Kollontay, Alexandra: Wege der Liebe. 1925.
39) Kraepelin, E.: Hundert Jahre Psychiatrie.
40) Laforgue, René: Jean Jacques Rousseau. Imago XVI, 1930.
41) Löwenstimm, August: Aberglaube und Strafrecht. 1897.
42) Madách, Imre: Die Tragödie des Menschen. (Übersetzt von Fischer.) 1886.
43) Mannhard, Wilhelm: Der Baumkultus der Germanen. 1875.
44) —: Die praktischen Folgen des Aberglaubens. 1879.
45) Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 1920.
46) Meyer, C.: Der Aberglaube des Mittelalters. 1884.
47) Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Taschenausgabe, Bd. VIII.
48) —: Jenseits von Gut und Böse. Taschenausgabe, Bd. VIII.
49) Nunberg, H.: Über Depersonalisationszustände im Lichte der Libidotheorie. Int. Ztschr. f. PsA. X, 1924.
50) Ploß-Renz: Das Kind. III. Aufl., 1912.
51) Radó, Sándor: Die Wege der Naturforschung im Lichte der Psychoanalyse. Imago VIII, 1922.
52) —: Eine ängstliche Mutter. Int. Ztschr. f. PsA. XIII, 1927.
53) Rank, Otto: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. II. Aufl., 1922.
54) Ranke, L. v.: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. I, 1839.
55) Reik, Theodor: Probleme der Religionspsychologie. 1919.
56) —: Der eigene und der fremde Gott. 1923.
57) —: Wie man Psychologe wird. 1927.
58) —: Der Schrecken. 1929.
59) Renan, J. E.: Marc Aurèle et la fin du monde antique. 1882.
60) Róheim, Géza: Nach dem Tode des Urvaters. Imago IX, 1923.
61) —: Die Völkerpsychologie und die Psychologie der Völker. Imago XIII, 1927.

62) Rousseau, Jean Jacques: Confessions. Oeuvres complètes. 1826.
63) —: Émile.
64) —: Discours sur l'inégalité.
65) —: Du contrat social.
66) —: Au roi de Pologne.
67) Sachs, Hanns: Über Naturgefühl. Imago I, 1912.
68) —: Gemeinsame Tagträume. 1924.
69) —: Zur Genese der Perversionen. Int. Ztschr. f. PsA. IX, 1923.
70) —: Bubi. Das Leben des Caligula. 1930.
71) Sadger, I.: Über Depersonalisation. Int. Ztschr. f. PsA. XIV, 1928.
72) Schilder, Paul: Entwurf einer Psychiatrie auf psychoanalytischer Grundlage. 1925.
73) Schindler, H.: Aberglaube des Mittelalters. 1858.
74) Schmidt, K. A.: Geschichte der Erziehung. 5. Bd., 1882—1890.
75) Schmideberg, Melitta: The Rôle of Psychotic Mechanisms in Cultural Development. Int. Journal of PsA. 1930.
76) Schultz, Alwin: Häusliches Leben im Mittelalter. 1902.
77) Schurtz, Heinrich: Urgeschichte der Kultur. 1900.
78) Specht, Franz: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. 1885.
79) Sperber, Alice: Seelische Ursachen des Alterns, der Jugendlichkeit und der Schönheit. Imago XI. 1925.
80) Sperber, Hans: Über den sexuellen Ursprung der Sprache. Imago I, 1912.
81) Stärcke, August: Psychoanalyse und Psychiatrie. 1921.
82) Steinmetz, Rudolf: Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. II. Aufl., 1928.
83) —: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien XXVI, 1896.
84) —: Über das Verhältnis der Eltern und Kinder bei den Naturvölkern. Ztschr. f. Naturwissenschaft. 1898.
85) Strauß, David: Das Leben Jesu. II. Aufl., 1840.
86) Taine, H.: Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime. 1876.
87) Tylor, E. B.: On a Method of Investigating the Developement of Institutions. Journ. Anthr. Inst. XVIII, 1889.
88) Wuttke, Adolf: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. III. Aufl., 1900.
89) Zappert, Georg: Über Stab und Rute im Mittelalter. Sitzungsber. d. philos.-histor. Klasse der kaiserl. Akademie d. Wissensch. IX, 1852.
90) Ziegler, Th.: Geschichte der Pädagogik. V. Aufl., 1919.

*(Eingegangen Oktober 1929.)*

# Psychoanalytische „Archäologie" Gotthelfs

## *Bemerkungen zum Buche von Walter Muschg: Gotthelf. Die Geheimnisse des Erzählers*[1]

Von

G. H. Graber

Berlin

Das Buch von Walter Muschg bedeutet nicht nur eine auf tiefenpsychologischem Verständnis beruhende Würdigung des großen Schweizer Epikers und seines Schaffens, sondern zugleich ein Ausgraben der Triebkräfte des heroisch-dämonischen Künstlers als Typus und imponiert als zeitgenössisches Kulturdokument hohen Ranges.

Es war zu erwarten, daß Muschg nach seiner in der Antrittsvorlesung[2] geäußerten Überzeugung von der Fruchtbarkeit und Notwendigkeit der Anwendung Freudscher Lehren auf die Literaturwissenschaft, sich selber Person und Werk eines Dichters zum Gegenstand eingehender Analyse nehmen werde. Der Verfasser geht den von der Psychoanalyse vorgezeichneten Weg der Archäologie, der ihn die unbewußten Kräfte des phylogenetischen Erwerbs eines Künstlers aufdecken läßt. Er hat dabei vorab die Funde Freuds und etwa noch diejenigen Bachofens in den Werken und im Leben Gotthelfs als vorhanden nachgewiesen, und dies sogar in einer Reichhaltigkeit und Differenziertheit, die wohl in ihrer Art alle bisherigen Analysen eines Dichters und seiner Dichtungen übertrifft.

Bei einer auch für den Fachwissenschafter ungewöhnlich umfassenden Literaturkenntnis (ungewöhnlich vor allem deshalb, weil wohl zum ersten-

---

1) C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1931.

2) „Psychoanalyse und Literaturwissenschaft" (Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930), siehe darüber „Die psychoanalytische Bewegung", Jg. II, S. 68 und 178.

mal ein außenstehender Literaturwissenschafter in diesem Ausmaß die Psychoanalyse verwertet) fällt es immerhin auf, daß Muschg die Funde jener Forscher, denen Gotthelf und sein Werk in wesentlichen Zügen aus demselben Spiegel entgegentrat, in den auch er blickte, mehr hätte würdigen müssen.

Ricarda Huch zum Beispiel, die nach Freud in diesem Jahre den Frankfurter Goethe-Preis erhielt, veröffentlichte 1917 ein Bändchen über „Gotthelfs Weltanschauung", das Muschg ignorierte oder übersah. Die Schrift ist deshalb besonders zu erwähnen, weil die Dichterin erkannt hat, daß die Familie und in ihr die Frau im Mittelpunkt von Gotthelfs Dichtungen steht. Sie ist darin die „allgegenwärtige Schaffnerin Gottes". „In dieser Auffassung", sagt R. Huch, „stimmen alle großen Dichter überein, aber keiner, auch Goethe nicht ausgenommen, hat die Frau so hoch über das Irdische erhoben und zugleich mit so festen Füßen auf die Erde gestellt, und darum so vollendete Frauengestalten geschaffen wie Gotthelf. Er ist der wahre Frauenlob und ihm vor allem haben die Frauen Ursache, ein Denkmal in ihrem Herzen zu setzen." Auch über das Verhältnis von Mann und Frau hat R. Huch Wesentliches gesagt. Sie schildert Gotthelfs Männer als den „dunklen Punkt", als mehr weltlich, mehr auf Geld eingestellt, starrköpfig oder aber weibisch schwach, wo die Frau regimentstüchtig ist. Wir sind nicht erstaunt zu hören, daß die große Historikerin ebenfalls die Vergangenheit in Gotthelfs Dichtungen aufleben sah, daß in ihnen „eine Luft wie in der Bibel und in Homer wehe", daß „der Geist des Mittelalters in ihnen lebe".

Aber auch der Weg der Archäologie, den Muschg einschlägt, ist nicht unbeschritten, ja ich glaube, er ist richtunggebend vorgezeichnet und mit den wesentlichen Etappen, die Aussicht auf Funde gewähren, bis in die tiefsten Tiefen des Matriarchates (mit Bezug auf Bachofen) verfolgt worden. Ich habe mit meiner Analyse über „Die schwarze Spinne" vor Jahren den Versuch gewagt, die Novelle als eine dem Dichter verborgen gebliebene, symbolische und dramatisch abgekürzte Darstellung der Menschheitsentwicklung zu betrachten, wobei ich in ihr besonders die Rolle der Frau hervorhob.[1] Aus seiner Habilitationsschrift und aus einer Anmerkung des Gotthelf-Buches geht hervor, daß Muschg meine Arbeit kannte. Aber auch ohne dies, meine ich, müßte der Kenner beider Werke zu diesem Schlusse kommen.

1) Graber: „Die schwarze Spinne." Menschheitsentwicklung nach Jeremias Gotthelfs gleichnamiger Novelle, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Frau. Internat. PsA. Verlag. Wien 1925.

Er würde vielleicht ihr Verhältnis zueinander mit dem eines lebenden Modells zu einem ins Riesige vergrößerten Monument vergleichen. Der Vergleich hinkt, denn es ist zuzugeben, daß das „Monument" manche neuartige Einzelheiten der Form, besonders kostbares und verschiedenartiges Material, eigenartige und künstlerische Linienführungen aufweist, die das Ganze von einer bloßen Nachbildung unterscheiden. Das Modell könnte für sich nur die Attribute des Originalen und des Lebendigen beanspruchen. Ich kann davon absehen, in Grundidee, Aufbau, Symboldeutungen, Problemlösungen usw. vergleichende Betrachtungen anzustellen, und verweise nur darauf, daß Muschg immer wieder vorab auf die „schwarze Spinne" greift, sie als ein Werk bezeichnet, „das wie wenige in der deutschen Literatur den Namen einer Geschichtsdichtung verdiene", in dem allein „tiefster Zauber des Wortes und der Handlung" herrsche, wo „wie nirgends die Sagenluft wehe" usw.

Ein Ruhmeswort gilt jedoch dem großen Stilisten Muschg. Als solcher reiht er sich nahe an Gundolf, ohne aber in dessen Kategorien der Wertungen von Machts- und Allmachtsleistungen des bewußten Denkens zu verfallen. Muschg interessieren viel lebensnähere und deshalb auch lebenswichtigere Zusammenhänge von Dichter und Werk, Zusammenhänge, die sich ihm aus der Analyse des Unbewußten Gotthelfs erschlossen. So entstand ein vielfarbiges Mosaik, das nicht nur das Bildhafte der Landschaft und der in ihr auftretenden Gestalten, sondern, wie das auf alten Bildwerken oft geschah, auch ein Nebeneinander der historischen Begebenheiten vermittelt. Es überwiegt freilich bei Muschg ein klassifikatorisches Talent, ein Drang zum Sammeln und zur Ordnung von Material unter bestimmte Gesichtspunkte, bestimmte Kapitel, denen (und damit auch dem Buch) ein historisch-genetischer Zusammenhang mangelt.

Zwischen der historisch-genetischen Analyse eines Künstlers oder eines Kunstwerkes und der eines Neurotikers bestehen enge Beziehungen. Gemeinsam wird ihnen neben der Zurückführung auf Archaisches und auf Infantiles auch die Aufdeckung der Verknotung mit der Urschuld und die Hinweise auf Fiktionen, Illusionen, krankhafte und rationalisierte Versuche der Schuldbefreiung sein. Das Versinken in künstlerische Schöpfung wird sich ebenso als ein Abrücken vom steten Quell des Erlebens in der Gemeinschaft erweisen wie der Rückzug in die Neurose. Jede Analyse muß also, wenn sie richtig durchgeführt sein will, stets dem Lebensablauf, der seelischen Dynamik und Struktur der Persönlichkeit, stets den „Geschehnissen" und dem Aufbau in einem Kunstwerk folgen. Diese Subordination ist für den Analytiker oberstes Gesetz.

Aus der Fülle der Probleme und Anregungen, vor die Muschg uns stellt, möchte ich deshalb noch einige Ergänzungen, die sich mir zur Charakteranalyse Gotthelfs aufdrängten, anführen. Muschg vermeidet die psychoanalytische Terminologie und begnügt sich meist mit vorsichtigen Andeutungen, auf den „Sexualcharakter", auf „unverkennbare erotische Symbole", auf „Urvisionen", auf „Verwurzelung in unbewußten, aus der Kindheit herrührenden Konflikten" usw. Für den größten Teil der Leser geschah dies zum Vorteil des Buches. Die „zünftigen" Literaturwissenschafter werden auch so noch zu viel Anstößiges, zu viel „Freudismus" darin entdecken. Das hindert den Psychoanalytiker nicht, die Dinge beim richtigen Namen zu nennen.

Es gibt in einem Briefe, den Gotthelf 1843 an Hagenbach schrieb, eine aufschlußreiche Stelle, die uns des Dichters Ablehnung, Verdrängung und Amnesie der frühen Kindheitserlebnisse in Murten bis zum siebeneinhalbten Jahre, also bis zum Umzug nach Utzenstorf, erkennen lassen. Er schreibt: „Ich bedarf (bei der Schriftstellerei) zum größten Teil keiner aparten Studien, was mir dient, habe ich unbewußt meist erlernt vom achten Jahre an." Das heißt so viel, daß der kleine Albert mit siebeneinhalb Jahren den Milieuwechsel mit einem inneren „Kurswechsel" verband, das „Urerlebnis" mit dem „Bildungserlebnis" vertauschte, die triebhaft libidinösen und aggressiven Wünsche und Befriedigungen verdrängte und mit bereits hängenden Flügeln in die Latenzperiode hinübersegelte. In Wahrheit war es natürlich so, daß, was dem Dichter „diente", die vor dem achten Lebensjahr unbewußt gewordenen Vorstellungen und Komplexe waren. In der Verleugnung der eigenen frühen wilden Kindheit ist deshalb der Hauptgrund für das Scheitern des Schriftstellers in der Darstellung des Kindes zu suchen.

Der verdrängte Ödipuskomplex wachte mit der Geburt von Gotthelfs Sohn Albert, der als etwas feindlich Gefährliches erlebt wurde (eine Bestätigung findet sich außer in Briefstellen in meiner Analyse des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Rahmenerzählung der „schwarzen Spinne"), wieder auf und bewog den vom Wiederholungszwang beherrschten Vater, ihn mit ebenfalls siebeneinhalb Jahren in die „Verbannung" einer Erziehungsanstalt zu schicken.

Was mag Gotthelf bewogen haben, seine früheste Jugend zu vergessen? Entscheidend war sicherlich nicht jenes Erlebnis mit den ins Pfarrhaus eindringenden Soldaten, sondern wie Muschg bei den Hinweisen auf die Drachen, Spinnen, ganz besonders auf die „wilden Jagden" und

die entsetzlichen Knäuel andeutet, die belauschte Urszene, die, ich glaube, man kann hier nicht fehlgehen, eine Fellatio gewesen sein muß, oder wenigstens als solche vorgestellt wurde. Ich will aus der Menge des Materials nur zwei bei Muschg erwähnte Episoden herausheben: Die eine wird geschildert in der Stelle aus dem Säufertraum des „Dursli", wo im Gefolge der wilden Jagd eine scheußliche, farblos-schlüpfrige Brut wie „riesige Schnecken" heranrückt. „Ohne Bewegung glitten sie an ihm (Dursli) auf, glitschten ihm zum Mund hinein, in seinen Leib hinunter, spielten mit seinen Eingeweiden, streckten zu seinen Augenhöhlen heraus die augenlosen Köpfe." Die zweite Stelle aus den „Rotentaler Herren" schildert die Hochzeit eines Riesenpaares, wobei die Menschen zum Spaß bis zum Ersticken gefüttert und getränkt werden, hernach auf die Schlafenden ein furchtbarer Tierknäuel losgelassen wird und Braut und Bräutigam in nie gefühlter Lust von oben Felsstücke auf das Gewühl hinunterschmeißen.

Gotthelfs prägenitale Fixierungen müssen ungewöhnlich stark gewesen sein. Auch Muschg betont, welche Wichtigkeit im Leben und in den Dichtungen einmal Essen und Trinken und dann Kot und Geld spielten. Fixiert an die orale Phase, ist er in Identifikation mit beiden Elternteilen (der Urszene entsprechend) nährender und oral koitierender Vater, aber auch die vergewaltigte (von der wilden Jagd, dem Knäuel) erdrückte, empfangende Mutter. Hierin erfüllt sich ihm seine hermaphroditisch-mythische Fiktion der Gottesnähe, der Vergottung. Und wie oft begegnen wir, abgesehen von den vielen Schilderungen von Tauf- und Begräbnismahlen, dieser Situation: Gotthelf entgeht knapp dem Säufertum, ißt und trinkt stets mit überbetonter Lustbefriedigung, kocht selbst das Frühstück für alle, hat eine besondere Lust an der Ernährung des weiblichen Geschlechts und speist schließlich priesterlich und künstlerisch das Volk durch geistige Nahrung.

Wie sehr die Vorstellung des Fressens und Gefressenwerdens die Seele Gotthelfs beherrscht, erkennen wir am deutlichsten wohl aus der wilden Jagd im „Kurt von Koppigen", wo zuerst sein Vater in der Gestalt eines „schrecklichen Wolfshundes mit blutigem Maule" nach ihm schnappt, wo er dann selber als Höllenhund sein Kind fressen möchte und von der Mutter daran verhindert wird. Sie „fuhr ihm mit dem Arm in den Rachen, hielt mit nackter Hand seine glühende Zunge fest. Da floß es weich, kühl und leise ihm durch die Glieder, der Brand erlosch, ein süßes Mattsein, wie dem Müden vor dem Schlafe, kam über ihn". Man kann nicht zweifeln:

die Urszene lebt hier als perverser Geschlechtsakt wieder auf. Über Gotthelfs anale Fixierung, seine derb-sadistische Art, seine Lust, in den Schriften im Unflat und Kot herumzuwühlen, über seinen Geiz und seine Geldgier schmähten die ihm nicht wohlgemeinten zeitgenössischen Zeitungen sattsam.

Die zusammenhängende genetische Darstellung von Gotthelfs Triebfixierungen, von der Konstellation seines Ödipuskomplexes, von seinen Eltern- und Geschwisterbindungen, kurz, von seiner Pathogenese — die Muschg (nach einer einleitenden Äußerung) ausdrücklich vermeiden wollte — bleibt folglich noch als Aufgabe zu lösen. Dies Buch jedoch wird dazu die reichste Fundgrube sein und wird — selber ein Kunstwerk — in der Geschichte der Literaturwissenschaft als erster entscheidender Schritt eines Mannes vom Fach eine Ära neuen Verständnisses der künstlerischen Leistung einleiten.

---

# REFERATE

**Krueger, Felix: Der Strukturbegriff in der Psychologie, 2. Aufl., Jena 1931.**

Dieser Sonderdruck enthält die Wiedergabe eines Sammelreferats, welches Krueger 1923 auf dem Kongreß für experimentelle Psychologie erstattet hat. Seine methodologischen und programmatischen Erörterungen haben das Ziel, den Strukturbegriff als zentralen Begriff für alle psychologischen Erkenntnisbemühungen hervortreten zu lassen. Er geht von Diltheys Begriff des Strukturzusammenhangs aus und erwägt in sehr allgemeinen Betrachtungen die Vorstellungen, welche sich die hauptsächlichsten psychologischen Schulen vom Ganzheitscharakter des Seelischen gebildet haben. Dabei bleibt die Psychoanalyse ausgeschlossen, obwohl sie zweifellos diejenige Psychologie ist, die das meiste und das Belangvollste über seelische Strukturen zu lehren hat.

Krueger möchte den Begriff der Struktur vorbehalten wissen für die dispositionellen Ganzheiten des seelischen Organismus, die den psychischen Tatbeständen der Erlebnisganzheit und Erlebnistiefe, der Gestaltphänomene und Komplexqualitäten als wirkende Bedingungen zugrunde liegen. „Struktur" soll kein phänomenologischer Begriff sein, sondern ein Erklärungsbegriff. Von hier aus polemisiert der Autor gegen den „dogmatischen Phänomenalismus", der schon jede gestaltartige Beziehung von Teilinhalten des Bewußtseins eine Struktur nenne, und fordert Strukturpsychologie im Sinne einer „genetischen Bedingungsanalyse" des Psychischen. Gegen die Phänomenologen als „verkappte Metaphysiker", speziell gegen Husserl, wird geltend gemacht, daß die Strukturen nicht von vornherein unter normativen Gesichtspunkten ontologisch ausgedeutet werden dürften, sondern zunächst einmal empirisch erforscht und auf ihre Genese untersucht werden müßten. Die seelische Struktur müsse verstanden werden als ein sich entwickelndes Gefüge ganzheitsbezogener Kräfte; als einheitlicher Komplex konstanter Bedingungen liege sie allen Lebensäußerungen zugrunde. So ansprechend diese grundsätzlichen Formulierungen als solche auch sein mögen, sie sind wenig verbindlich, solange nicht gesagt wird, was *in concreto* unter jenen Kräften verstanden werden soll. Die von Krueger postulierten Strukturgesetze nehmen eine ungeklärte Mittelstellung zwischen „Wesensgesetzen" und kausalen Gesetzen ein. Gegen das konsequent naturwissenschaftliche, „physikalistische" Denken innerhalb der Psycho-

logie wird ausdrücklich polemisiert, und es zeigt sich schließlich deutlich, daß sich das Programm Kruegers nicht weit von der philosophisch orientierten Psychologie Diltheys entfernt. Die psychologische Forschung liefert am Ende einer metaphysischen Ausdeutung das Material und hat das letzte Ziel, verstehen zu lehren, „aus welchen Kräften — schöpferischer Formung — das Seinsollende sich verwirklicht." (S. IV.) Im Hinblick auf ein solches Ziel muß freilich das „Gefüge der Wertungen" als die „wirkungsreichste Form psychischer Strukturiertheit" erscheinen. (S. 14.) Und es ist nur folgerichtig, daß die Frage nach der „sozialen und geschichtlichen Bedingtheit alles seelischen Geschehens" sich verschiebt zu der Frage nach den „Wachstumsgesetzen echter Gemeinschaft", nach den „naturgewachsenen Bedingungszusammenhängen menschlicher Gesittung" und nach den Bindungen an Volk, Gemeinde, Stand, Beruf, in denen die wirkliche Persönlichkeit verwurzelt sei (im Gegensatz zum angeblich wurzellosen Großstadtmenschen).

Die unvermeidlich wertende morphologische Betrachtungsweise, welche die Erörterung der konkreten Fragestellungen beherrscht, steht mit der Forderung nach genetischer Untersuchung nicht im Einklang. Man vermißt die Einsicht, daß es wesentlich bestimmte innere Konflikte und die verschiedenen Formen ihrer Bewältigung sind, denen die Entwicklung der seelischen Strukturen ihren Antrieb und ihren Inhalt dankt. Man vermißt den dynamischen Gesichtspunkt, ohne den eine genetische Betrachtungsweise nicht zu denken ist. Und es ist gewiß kein Zufall, daß die psychophysischen Grenzphänomene der Triebe und Affekte ganz in den Hintergrund treten zugunsten der Wertungen und Gefühle. Dilthey selbst dagegen hat noch so formuliert: „Ein Bündel von Trieben (!) und Gefühlen, das ist das Zentrum unserer seelischen Struktur . . ." Ges. Schr. V., S. 206).

Marseille (Berlin)

**Finke, Hanns: Der Rechtsbrecher im Lichte der Erziehung. Kritisch aufbauende Gedanken aus der Praxis für die Änderung des Strafvollzuges. (Forschungen und Werke zur Erziehungswissenschaft, herausgegeben von P. Petersen, Bd. 15.) Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1931.**

Der Verfasser ist Strafanstaltsfürsorger, spricht somit aus eigener Erfahrung. Einleitend weist er darauf hin, daß das Ziel einer Resozialisierung des Rechtsbrechers durch den Strafvollzug auch von den alten Systemen mit ihrer Abschreckung und Vergeltung angestrebt wurde, daß heute also lediglich die angewandten Methoden andere sind.

Im weitaus größten Teil der Schrift — und darauf beruht ihr Wert — gibt der Autor eine übersichtliche, alle Einzelmomente zusammenstellende Kritik an den heutigen Methoden der Strafanstalts„erziehung", insbesondere am Stufensystem, das sich in Deutschland und anderen Ländern vollständig durchgesetzt hat. Finke findet, daß das Progressivsystem wohl geeignet ist, Heuchelei, Neid und Mißgunst unter den Gefangenen großzuziehen, daß es auch der Anstaltsleitung bequeme Mittel zur Aufrechterhaltung der Hausdisziplin an die Hand

gibt, daß es aber in gar keiner Weise die laut Verfügungen anzustrebende „Erziehung zu gesetzmäßigem Leben“ fördert.

Die bekannten Umstände, die jeder vernunft- und zweckgemäßen Ausgestaltung des Strafvollzuges im Wege stehen, werden einzeln gewürdigt: Die abnorme Atmosphäre jeder Strafanstalt, die dadurch für das spätere Leben schulen und bessere Anpassungsmöglichkeiten schaffen will, daß sie grundsätzlich jeden Lebenskampf, Familie und Freunde ausschaltet, daß sie die übertriebene Ordnung und Pflichterfüllung einer Scheinwelt aufrichtet, daß sie sinnlose Arbeit unwürdig entlohnt, die vor allem eine dem heutigen Stand von ärztlicher, psychologischer und pädagogischer Wissenschaft entsprechende Behandlung des Einzelnen von seinen individuellen Voraussetzungen aus nicht kennt. Für das Sexualproblem hat Finke einen offenen Blick; er will es bei Abweichungen in Einzelheiten grundsätzlich im Anschluß an Karl Plättners „Eros im Zuchthaus“ gelöst sehen. Dankenswert sind auch breite Auslassungen über die rechtliche Stellung der Fürsorgebeamten sowie Zitate aus den Regierungsverfügungen betreffend den neuen Strafvollzug.

Die positiven Ausführungen des Autors wirken uneinheitlich und werden meines Erachtens der Schwere der Probleme nicht gerecht. Unter den Mitteln der Prophylaxe nennt er den Rechtsunterricht in der Schule, — als ob nicht die „Kriminalstudenten“, die Berufsverbrecher, oftmals staunenswerte Paragraphenkenntnis des Strafgesetzbuches aufwiesen. Die Schule soll mehr zum „Dienst an der Gemeinschaft“ erziehen — wozu wir erst eine andere Schule brauchten. Eheberatungsstellen, auch Beratung über Antikonzeption, sollen die Zahl der durch Vererbung bereits „psychopathischen“ Rechtsbrecher kleiner werden lassen — ein Vorschlag, zu dessen Durchführung die einzelwissenschaftlichen wie vor allem die sozial-politischen Voraussetzungen fehlen. Eine Gefährdetenpolizei soll durch Beobachten und Eingreifen sich anbahnende Vergehen aufhalten; über den Erfolg einer solchen teilt Lindsay in seinem neuesten Buch „Gefährdetes Leben“ sehr Beachtenswertes mit. Nach dem Beispiel Rußlands soll eine kriminalbiologische Klinik die in schwerem Grade seelisch kranken Rechtsbrecher vor ihrer Zuweisung an die Strafanstalt beobachten und der Strafanstalt den am meisten entsprechenden Weg der Behandlung angeben; leider hören wir nichts Genaues über diesen interessanten Versuch des russischen Strafvollzugs. Wer nicht dieser kriminalbiologischen Klinik zugewiesen zu werden braucht — läßt sich die Schwere eines Falles immer so leicht, vor allem von den über die Zuweisung an diese Klinik entscheidenden Instanzen feststellen? —, soll zunächst eine Beobachtungsstation passieren, wo für leichtere Fälle das gleiche geleistet wird; nach der dann erfolgten Einweisung in die Strafanstalt soll in Zukunft der Einzelne als Individualität gewertet und behandelt werden. — Zweierlei vermißt man somit an den positiven Vorschlägen: ihre tiefere Begründung aus genauer Kenntnis des Unbewußten, des Trieblebens und des Persönlichkeitsaufbaues heraus und Einbeziehung der gesellschaftlichen Wurzeln der Kriminalität, ohne deren Kenntnis dem Strafvollzug weithin die Punkte fehlen, wo er seine Hebel anzusetzen hat.

Roellenbleck (Darmstadt)

Eliasberg, W.: Das schwierige Kind. Der Arzt als Erzieher, Heft 64. Verlag der Ärztlichen Rundschau, Otto Gmelin, München 1931.

Der Verfasser sucht in die seelische Welt des Kindes einzuführen, sie von der Erlebniswelt des Erwachsenen abzugrenzen und die einzelnen Stadien aufzuweisen, die jedes normale Kind durchlaufen muß, um schließlich ein vollreifer Mensch zu werden. Nach einem breit ausgeführten theoretischen Unterbau werden dann verhältnismäßig kurz die Konflikte aufgezeigt, deren heilsame produktive Wirkung der Verfasser besonders unterstreicht. Mit Entschiedenheit wird die These verfochten, daß schwierige Kinder keineswegs die weniger wertvollen sind. In dem Artikel „Triebentwicklung" referiert Eliasberg unter Zitierung der Literatur kurz über psychoanalytische Befunde und unterstreicht als richtig die von Freud in dem Geleitwort zu Aichhorn, „Verwahrloste Jugend", niedergelegten Grundsätze für die Anwendung der Analyse in der Kindererziehung, während im übrigen die Stellungnahme des Verfassers zur Psychoanalyse zögernd, einschränkend und zum Teil unklar ist. Gegen Alfred Adlers Theorie von dem „Lebensplan und dem Machtstreben des Kindes" polemisiert er. In einer Schlußbetrachtung, der sich einige praktische Fälle anschließen, werden auch legislatorische Anregungen, besonders zur Regelung des Verhältnisses der Kinder zu den Eltern nach geschiedener Ehe, gegeben.

Im ganzen ist zu sagen, daß die Schrift nicht das hält, was sie verspricht. Der Verfasser gibt zum Verständnis und für die Behandlung des schwierigen Kindes zu wenig. Leider begnügt er sich auch bei der Erörterung praktischer Fälle mit kurzen Bemerkungen, ohne auf die wesentlichen Probleme näher einzugehen.

Lotte Liebeck-Kirschner (Berlin)

Halle, Felix: Geschlechtsleben und Strafrecht. Mit Vorwort von Magnus Hirschfeld. Mopr-Verlag, Berlin 1931.

Das Buch ist eine Streitschrift, verfaßt vom Standpunkt des kommunistischen Marxismus aus. Es behandelt in vergleichender Darstellung das geltende deutsche Sexualstrafrecht, die entsprechenden Paragraphen des deutschen Strafgesetzentwurfs von 1927 sowie die einschlägigen Abschnitte des geltenden Sowjetrechts. Der Charakter der Streitschrift zeigt sich außer in den scharfen Kommentaren des Verfassers auch darin, daß an Hand von Auszügen aus den Sitzungsberichten des Reichstages beziehungsweise seiner Ausschüsse bei allen Teilanträgen und -bestimmungen die Stellungnahme sowohl der Regierungsvertreter wie der wichtigsten Parteien dargelegt wird. Dadurch ist auf alle Fälle eine Diskussionsbasis geschaffen, die ein reiches Material in übersichtlicher Gliederung darbietet. Wofern das Werk nicht totgeschwiegen werden sollte, darf eine bewegte Auseinandersetzung erwartet werden.

In eine Besprechung der einzelnen Punkte kann hier wegen der Fülle des Materials nicht eingetreten werden Um aber die strafgesetzliche Lage, wie sie nach Anschauung des Autors und M. Hirschfelds von dem neuen Strafgesetzentwurf angestrebt wird, wenigstens annähernd zu beleuchten, seien einige aufschlußreiche Angaben wiedergegeben.

M. Hirschfeld stellt die politisch bedeutsame Tatsache fest, daß es von deutscher Seite nicht für notwendig gehalten wurde, irgendwelche sexualwissenschaftlichen Sachverständigen zu den parlamentarischen Konferenzen zuzuziehen, „nachdem erklärt worden war, daß die eigene Kenntnis der Ausschußmitglieder über diese Materie ausreichend sei, um eine der Zeit entsprechende Regelung zu treffen". Es sei hinzugefügt, daß der bedeutende englische Denker Bertrand Russell in seinem soeben erschienenen Buch „Ehe und Moral" das gleiche Verhalten bei den englischen Regierungskreisen mitteilt. Insgesamt findet Halle, daß der neue Strafgesetzentwurf auf dem Gebiet des Sexualrechts gegenüber dem geltenden deutschen Recht neun Tatbestände unverändert läßt gegenüber zweiundfünfzig Veränderungen. Neununddreißig brächten Verschärfungen und nur dreizehn Erleichterungen. So wird die Höchststrafe für Ehebruch von sechs Monaten auf ein Jahr erweitert, die Höchststrafe für Verbreitung unzüchtiger Schriften und Abbildungen von einem Jahr auf zwei Jahre Gefängnis, für öffentliche Ankündigung von Mitteln zur Verhütung der Empfängnis ist das Strafmaß ebenfalls von einem Jahr auf zwei Jahre erhöht. In acht anderen Fällen ist eine Erweiterung des strafbaren Tatbestandes vorgenommen, an zehn weiteren Stellen ist ein strafbarer Tatbestand neu geschaffen worden. Demgegenüber hat das Sowjetstrafgesetzbuch von 1926 die folgenden acht früher strafbaren Tatbestände gestrichen: Ehebruch, Bigamie, gleichgeschlechtlichen Verkehr, Blutschande, Geschlechtsakte mit Tieren, Abtreibungen, Prostitution, Konkubinat. Es kennt noch sechs Artikel über Geschlechtsvergehen: Ansteckung durch Geschlechtskrankheiten, Geschlechtsverkehr mit Kindern, Verführung Minderjähriger, Notzucht, Nötigung einer abhängigen Frau zum Geschlechtsverkehr, Zuhälterei.

Die Proben dürften erweisen, wie aufschlußreich eine Beschäftigung mit dem Buch ist.

Roellenbleck (Darmstadt)

### Lazarsfeld, *Sophie*: *Sexuelle Erziehung*. Moritz Perles, Wien und Leipzig 1931.

Wie in allen individualpsychologischen Schriften herrscht auch hier der Grundsatz, daß vor allem Selbstvertrauen und Mut des Kindes nicht gebrochen werden dürfen, und daß aufrichtige, selbstverständliche Stellung zur Sexualfrage geboten sei, Grundsätze, die uns zwar der Kompliziertheit des kindlichen Seelenlebens keineswegs gerecht zu werden scheinen, die aber gerade wegen ihrer Primitivität breiten Kreisen von Erziehern und Eltern verständlich sind und zweifellos einen wesentlichen Fortschritt gegen die früher übliche brutale Autoritätserziehung bedeuten. Andrerseits muß die oberflächliche Betrachtungsweise der Individualpsychologie zu schweren Beobachtungs- und Erziehungsfehlern führen. So wenn Lazarsfeld in ihrer „Sexualtheorie" die Behauptung aufstellt, daß Kinder erst im Alter zwischen acht und zwölf Jahren Interesse für die Rolle des Vaters haben und als Beweis dafür typische, symbolisch verstellte Fragen der früheren Jahre anführt. Das Kind interessiere sich also vorher wirklich nur für Automobile. Dieses Unverständnis für die dem Volke völlig verständliche Symbolik ist nach so vielen Jahren analytischer Arbeit nicht mehr entschuldbar und die daraus resultierende Halbheit der Aufklärung folgenschwer.

Die heikle Frage der sexuellen Betätigung der Jugend wird völlig in der Luft schwebend, fernab von jeder gesellschaftlichen Realität, behandelt; um die Lösung des Problems drückt sich die Autorin mit einigen nichtssagenden Phrasen.

Annie Reich (Berlin)

**Kleist, Fritz: Jugend hinter Gittern. Verlagsbuchhandlung Karl Zwing, Jena 1931.**

„Die Gesellschaft ist schuld an den Verbrechen der Jugendlichen; durch Strafe wälzt sie ihre eigene Schuld auf Kinderschultern." Heilen und nicht Strafen wäre die Aufgabe des Jugendstrafvollzuges. Die seelische Situation zu verstehen, wäre die Aufgabe des Strafanstaltsbeamten. Mit Verständnis, Liebe und Aufopferung sucht der Autor als Strafanstaltsoberlehrer seit vielen Jahren dieser Aufgabe zu dienen. Als psychologischer Grundlage bedient er sich dabei der Individualpsychologie, die ihm aber im wesentlichen dazu nur die allzu allgemeine These von der Entmutigung liefert und wahrscheinlich die intuitive Menschenkenntnis dieses Erziehers kaum erhöhen kann. Seit vielen Jahren kämpft der Autor einen erbitterten Kampf gegen den sadistischen Strafvollzug, nichtsdestoweniger scheint Kleist in seinen Forderungen viel zu bescheiden, scheint er die nach allen Milderungen noch verbleibenden „Strafübel" Freiheitsbeschränkung, Einzelzelle, Pflichtarbeit, Rauchverbot oder -einschränkung und vor allem die mit keinem Wort erwähnte sexuelle Not der Inhaftierten viel zu gering zu bewerten. Diese Aufrechterhaltung eines gemilderten, aber doch „Strafvollzuges" bei gleichzeitiger Kenntnis der Tatsache, daß die meisten jugendlichen Rechtsbrecher ihre Verfehlungen unter dem Zwang bitterster Not begangen haben, und daß die anderen, die Kranken, die Psychopathen, die Süchtigen usw., durch desolate Familienverhältnisse, unlösbare Konflikte, schwere Erziehungsfehler und ähnliche Umstände schuldlos in krankhafte Entwicklung gedrängt wurden, erscheint uns unverständlich und inkonsequent. Allerdings sei zugegeben, daß ein konsequentes Weiterkämpfen in dieser Richtung bald auf in der heutigen Gesellschaftsform unüberwindliche äußere Schranken stoßen würde. Eine religiöse Grundeinstellung und in deren Gefolge Vorstellungen über die heilende Wirkung von Bekehrung, künstlerischer und religiöser Ergriffenheit usw. erleichtern dem Autor, seine Inkonsequenz nicht zu sehen, vermögen uns aber keineswegs zu befriedigen. Nichtsdestoweniger ist dieses Buch mit seinem ergreifenden Material ein flammender Protest gegen den bestehenden Strafvollzug. Annie Reich (Berlin)

**Kaplan, Leo: Versuch einer Psychologie der Kunst. Merlin-Verlag, Baden-Baden 1930.**

Der Verfasser versucht zunächst, die gesamten Erscheinungsformen des künstlerischen Schaffens aus einem Prinzip abzuleiten, nämlich aus dem „primären Bewegungsimpuls", der jenen höheren Tieren eigen sei, welche dank einer besseren Ernährung Überschuß an Nervenkräften aufspeichern. Dieser Überschuß werde im Spiel abgeführt; die Kunst als Spiel diene demselben ökonomischen Ablauf. So gibt der Verfasser der Kunstausübung letzten Endes eine bio-

logische Begründung, die allerdings anfechtbar genug erscheint. Der „primäre Bewegungsimpuls", der also die Abfuhr überschüssiger Nervenkraft bedeute, sei zunächst ziel- und objektlos. Der Tanz, die Musik und das formale Moment der Zeichnung seien künstlerischer Ausdruck dieses zunächst objektlosen primären Bewegungsimpulses.

Der primäre Bewegungsimpuls aber führe durch die Bocksprünge, die er veranlasse, zur Berührung mit Objekten, denen mit Anziehung und Abstoßung begegnet werde; daraus resultieren die Objektbeziehungen. Dieser etwas primitiven Vorstellung von der Eröffnung und Eroberung der Objektwelt legt der Verfasser die Entstehung von Vision und Wort und damit der durch sie ausgedrückten künstlerischen Strebungen zugrunde. Auf diesem Gedankenweg versucht der Verfasser auch Bild und Wort als künstlerische Ausdruckswerte auf den primären Bewegungsimpuls zurückzuführen. Im zweiten Teil des Buches freilich reicht ihm das Erklärungsprinzip des primären Bewegungsimpulses für die bildhaft-darstellende Kunst, insbesondere die Malerei, doch nicht mehr aus und er sieht sich gezwungen, mit einem zweiten Erklärungsprinzip nachzuhinken, durch das er ziemlich unvermutet den einheitlichen Bau seiner Theorie beeinträchtigt. Er meint:

„Wie es einen primären Bewegungsimpuls gibt, aus dem Rhythmus, Tanz und Musik entsteht, so gibt es auch einen primären Impuls (eine Art Sehnsucht), eine bunte Mannigfaltigkeit auf sich einwirken zu lassen."

Damit fällt die einheitliche biologische Grundlage seiner Theorie der Kunst, da für den primären Impuls, eine bunte Mannigfaltigkeit auf sich einwirken zu lassen, die bessere Ernährung der höheren Tiere kaum heranzuziehen wäre.

Das Buch ist durchsetzt mit Freudschen Erkenntnissen und wäre ohne sie wohl nicht denkbar. Manchmal, nicht immer, wird Freud als der Urheber seiner Gedanken genannt. Die magische Absicht der primitiven Kunst, der Mechanismus der Spaltung in mehrere Iche im dramatischen Schaffungsprozeß als Folge der Verdrängung und andere analytische Erkenntnisse werden vorgebracht. Die mangelnde Gedankenschärfe und eine gewisse Primitivität des Verfassers freilich machen die Lektüre zu keiner völlig befriedigenden und lassen die Ergebnisse sehr problematisch erscheinen. R. Sterba (Wien)

## Haldar, Rangin: The Working of an Unconscious Wish in the Creation of Poetry and Drama. Int. Journal of PsA. XII, 2.

„Die Wirksamkeit eines unbewußten Wunsches in der Schaffung von Dichtwerk und Drama": Der unbewußte Wunsch ist der Ödipuskomplex. Das Dichtwerk und Drama das Schaffen Rabindranath Tagores. Der Ödipuskomplex wird in den Werken Tagores etwa in der gleichen Art nachgewiesen, wie Rank ihn seinerzeit in den Werken anderer Dichter nachgewiesen hat. Und es bleibt ein Zweifel, ob ein solcher weiterer Beitrag heute noch wissenschaftlich von besonderem Nutzen sei. Dieses Bedenken gilt besonders für die Methode des Autors, nach Zitierung von Gedichten die darin enthaltenen Symbole und ihre Übersetzung (ohne Berücksichtigung des Lebens des Dichters) tabellarisch

zusammenzustellen. — Daß der offene Inzest heute nicht mehr wie von den alten Hellenen besungen werden kann, ist durch die „größere Intensität der Verdrängung" und die „Fortschritte der Zivilisation und des Schönheitsempfindens" wohl ungenügend erklärt.

Fenichel (Berlin)

**Gorelik, Basel: *Certain Reaction-Formations against Oral Impulses.* Int. Journal of PsA. XII, 2.**

Die Verbote der Juden, Blut zu essen und Milch und Fleisch gleichzeitig zu verzehren, werden als Abwehr oral-sadistischer Versuchungen aufgefaßt, das letztere insbesondere als Abwehr der Versuchung, die Mutterbrust zu zerbeißen. Auf Ferenczis ähnliche Ausführungen wird nicht Bezug genommen.

Fenichel (Berlin)

**Rinaker, Clarissa: *Some Unconscious Factors in the Sonnet as a Poetic Form.* Int. Journal of PsA. XII, 2.**

Die Arbeit versucht zu zeigen, daß die künstlerische Form des Sonetts besonders geeignet sei, ein Gefühlsgemenge von Liebe und Angst auszudrücken. Ein solches Gemenge aber entspricht der im Unbewußten ewig lebenden Ödipusliebe. Der Gegensatz der zwei Vier- und Dreizeiler entspreche dem der Gefühle. Das strenge Halten an Formregeln soll ein Schuldgefühl wegen der „Verletzung der Mutter", als deren Symbol das ganze Gedicht aufzufassen sei, aus der Welt schaffen. Im Gegensatz zum üblichen Sonett hätten die Sonette von Shakespeare männlichen Charakter.

Fenichel (Berlin)

**Meyer, J. J.: *Sexual Life in Ancient India. A Study in the Comparative History of Indian Culture.* Routledge 1930.**

Dies Buch enthält eine sachkundige Darstellung aller literarischen Zeugnisse, die sich mit dem Leben der indischen Frau vor zweitausend Jahren befassen. Die Arbeit ist im wesentlichen deskriptiv und bringt eine Auswahl der entscheidenden Stellen aus der alten Literatur, für die Herr Prof. Meyer anerkanntermaßen sachverständig ist. Das Buch würde an Wert gewinnen, wenn ihm einige Kapitel beigefügt wären, in denen wir das gesammelte Material zusammengefaßt und von dem Standpunkt unserer modernen Wissenschaft, der Sexualpsychologie, aus kommentiert fänden; aber das wäre eine sehr schwierige Aufgabe, die man nicht eher in Angriff nehmen sollte, als bis man sich ihr wirklich gewachsen fühlt. So erfordert dieses Buch eigentlich ein zweites, das die im ersten mitgeteilten Tatsachen erklärt. Sicher wird ein solches Buch auch einmal geschrieben werden. Inzwischen kann die Wissenschaft dem Verfasser nur dankbar sein für die mühevolle Akkuratesse, die er auf die Sammlung und Darstellung des für den Kulturhistoriker unschätzbaren Materials aufgewendet hat.

E. J. (London)

## Müller-Freienfels, Richard: Tagebuch eines Psychologen. E. A. Seemann, Leipzig 1931.

Als „Psychologe von Beruf (dem schicksalhaften, nicht dem behördlich abgestempelten)“ kann der Autor nicht umhin, „an alle Tatsachen, Gestalten, Geschehnisse des Lebens den psychologischen Aspekt heranzutragen“: in gänzlich unverbindlicher Weise dient ihm alles und jedes zum Anlaß, um psychologisierende Reflexionen anzuspinnen. Er handelt über das Wesen der Kunst und über die „letzten Fragen“ der Weltanschauung, über Kino und Sexualität, Napoleon und den Großstadtmenschen, über die Physiognomie der Stadt Berlin und über die Psychologie der Schauspielerin Sylvia in dem gleichen prätentiösen Plauderton. Diese Betrachtungen sind für die Wissenschaft ohne jedes Interesse und vermögen auf der anderen Seite doch nicht (wie der Autor wünscht) das „Vorurteil mancher Zeit- und Zunftgenossen“ zu widerlegen, „daß man gewichtige und ernste Dinge nicht auch in leichter und heiterer Form sagen könne.“

Marseille (Berlin)

## Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik, V. Jahrgang, Heft 7, Juli 1931.

Das Heft bringt an führender Stelle die Festrede, die Federn anläßlich des 75. Geburtstages von Professor Freud im Wiener Rundfunk gehalten hat, die in würdiger Form zum Teil prägnant über das Wesen der Psychoanalyse referiert, zum Teil die persönlichen Ansichten des Redners über die kulturhistorische Bedeutung der Psychoanalyse ausdrückt.

Eine auch für den Psychoanalytiker sehr bemerkenswerte Arbeit ist die von Alice Sperber, die ihre Imagoarbeit über das Auftreten von Hemmungen bei Tagträumen durch eine schöne Analyse der Novelle „Der Vorzugsschüler“ von Ebner-Eschenbach ergänzt, wobei sie Gelegenheit findet, die Eigenarten der Tagträume von Eltern über die Zukunft ihrer Kinder herauszuarbeiten. (Verwechslung von Wunsch und Realität, Nichtgeheimhaltung der Phantasien, besonders gesteigerter Allmachtsglaube und weitgehende Einflußnahme des Tagtraumes auf die faktische Realität dank der realen Macht der Erwachsenen über das Kind.)

Alle übrigen Arbeiten dieses Heftes sind aus der Praxis geschrieben. So teilt Pfister ein Gutachten mit, das er über einen jugendlichen amerikanischen Psychopathen abgab, der trotz aller Bemühungen von Polizei und Fürsorgebehörden nicht nur immer wieder als Dieb rückfällig wurde, sondern schließlich auch einen Totschlag beging. Der psychoanalytische Blick des Autors erkennt die Besonderheit seines Ödipuskomplexes, insbesondere den ewigen aus dem Vaterkomplex quellenden Kampf. Über die Prognose einer eventuellen psychoanalytischen Behandlung äußert sich Pfister sehr optimistisch. — Von Zulliger erfahren wir eine in unnachahmlicher Intuition bewerkstelligte Exploration einer kleinen Lügnerin und Tagträumerin, die durch das Milieu aufgezwungene Phantasien vom Charakter eines „Familienromans“ erkennen läßt; Zulliger riet (eine Analyse war nicht möglich) zu einem Milieuwechsel, der auch vollen

Erfolg brachte, benutzt aber die Gelegenheit, die Erziehungsberater davor zu warnen, allzuoft und schematisch einfach „Milieuwechsel“ anzuordnen; vielmehr hält er allgemein den Rat für den besten, der „der unbewußten Wunschwelt einesteils eine gewisse, reduzierte Befriedigung gewährt und zugleich die Realanpassung erleichtert“. — Baudouin stellt drei Fälle oraler Fixierung zusammen, bei denen das Entwöhnungstrauma nicht überwunden worden war. Sie bringen der analytischen Lehre von der oralen Determinierung von Depression und Stottern Bestätigung; interessant sind die spontanen Versuche, im Kinderspiel das Entwöhnungstrauma nachträglich zu überwinden. Einige Formulierungen von Baudouin erscheinen mißverständlich und unklar; so wenn er die Tatsache, daß das Ich Triebansprüche abwehrt, ohne daß der Mensch etwas davon weiß, dahin ausdrückt, „daß das Unbewußte oft gegen seine eigene Absicht handelt“. — Miß Searl macht darauf aufmerksam, daß kleine Kinder eine ungeheure Geduld in der Sehnsucht haben, sich Erwachsenen verständlich zu machen. Diese Tatsache verdient gewiß volle Beachtung und Würdigung. Nur entstehen bei den mitgeteilten Spieldeutungen Zweifel, ob sich in diesen Spielen die Mitteilungssehnsucht wirklich so stark ausdrückte, wie Miß Searl annimmt, und ob das Kind nicht auch in gleicher Weise gespielt hätte, wenn es allein gewesen wäre. Auch die Meinung, durch diesen Mitteilungsdrang könne die Frühanalyse auf weit intensivere Mitarbeit der Patienten rechnen als die Analyse von Erwachsenen, überzeugt noch nicht ganz.

Zwei weitere Arbeiten berichten über Erfahrungen aus der Lehrerpraxis. Edith Buxbaum veranstaltete mit zehn- bis elfjährigen Mädchen sogenannte „Fragestunden“, bei denen den Kindern freigestellt war, zu fragen, was sie wollten. Auf dem Umweg verschiedener symbolischer Anspielungen holten sich die Mädchen sexuelle Aufklärung, wobei interessante Beobachtungen über die Massenpsychologie der Klasse (Entschuldung des einzelnen Kindes durch die Einsicht in die gleiche Schuld auch der andern) gemacht werden konnten. — Schäfer berichtet über Übertragungserscheinungen, die er als Lehrer an kleinen Mädchen zu beobachten Gelegenheit hatte. Fenichel (Berlin).

## V. Jahrgang, Heft 8/9, August-September 1931.

Ein Sonderheft über „Strafen“ stellt eine Reihe von Arbeiten zusammen, die von sehr verschiedenen Standpunkten aus zu dieser Frage Stellung nehmen. Einige Arbeiten sind mehr theoretisch orientiert und fragen nach der tatsächlichen Wirkung oder nach der Genese des Strafens überhaupt. In diese Kategorie gehören zunächst die Arbeiten von Aichhorn, Bernfeld und Melitta Schmideberg.

Aichhorn stellt zunächst fest, daß das Erziehungsziel immer von Wertungen abhängt: „Jener Teil des Bemühens der Eltern um die Entwicklung des Kindes, der Erziehung genannt wird“, läuft „letzten Endes auf nichts anderes hinaus, als das Kind in den von ihnen als allein richtig anerkannten Wertmaßstab hineinzuzwingen“. Nun stimmen aber die „einzelnen Gruppen innerhalb der Gemeinschaften unseres Kulturkreises“ in ihren Wertmaßstäben nicht überein. So gebe es kein absolutes Erziehungsziel. Immer aber müsse die

primitive Triebhaftigkeit einem Ziel zuliebe eingeschränkt werden, die durch eigene Erfahrungen gegebene „primitive Realitätsfähigkeit“ sei in eine „besondere strukturierte Realitätsfähigkeit“ umzugestalten. Die erste Schwierigkeit, die sich jedem Erzieher ergibt, wenn er versucht, die zu unterdrückende Lust mit Unlust zu verknüpfen, bestehe darin, daß diese vom Erzieher zugefügte Unlust nicht automatisch durch die Begehung der Tat eintritt, sondern nur, wenn der Erzieher die Tat wahrnimmt. Deshalb sei es erzieherisch ein großer Fortschritt, wenn die Erziehungspersonen introjiziert werden und Schuldgefüle entstehen; Schuldgefühle aber sind ein Entwicklungsprodukt der Angst; Erziehung ohne Angst scheine es also nicht zu geben. Offenbar gelte es, ein Optimum der Liebesbeziehung zum Erzieher herzustellen: werde es unterschritten, so erscheine der versagende Erzieher als Feind, werde es überschritten, so gebe es keine wirksame Angst vor Liebesverlust mehr. So sei also weder „Milde“ noch „Strenge“ richtig oder falsch, sondern es müsse die richtige Quantität von beiden angewandt werden. Strenge erzeuge allerdings immer Aggression, so daß bei der angestrebten Energieumwandlung ein großer Energieverlust statthabe. Milde sei ökonomischer als Strenge; zu viel Milde aber mache den Zögling für das Leben aggressionsunfähig, durch zu viel Strenge „kommt eine maximale Aggressionsfähigkeit zur Entwicklung“ (die aber, möchten wir hinzufügen, verdrängt und hinter Reaktionsbildungen verborgen sein kann). Daraus schließt Aichhorn, daß die Wahl des Erziehungsmittels vom Erziehungsziel abhängig sei. „Ein idealistisch orientiertes Erziehungsziel verlangt Milde und Güte, ein nur an materiellen Werten orientiertes Strafandrohung und Strafe.“ (Ist es nicht häufig so, daß übertriebene Strenge auf dem Umwege der Verdrängung der durch sie geweckten Aggressionsneigungen auch unfähig macht zum Streben nach materiellen Werten oder wenigstens dazu, sie wirklich zu erreichen?) — In besonderen, unbewußten Situationen nun können Milde und Strenge ganz versagen, in manchen Fällen müsse man „Schlimmheit belohnen“, d. h. dem schlimmen Kind besondere Lust zuführen, bei moralischen Masochisten bringen in paradoxer Weise Strafen Lust und Belohnungen Unlust.

Bernfeld setzt in interessanten Ausführungen auseinander, worin er „die allgemeinste Wirkung der Strafe“ sieht: Die allgemeinste Wirkung der Strafe, sowohl in Pädagogik als auch in Justiz, sei die Einteilung der Menschen in „gestrafte“ und „ungestrafte“, in „brave“ und „schlimme“. „Der Gestrafte“ ist diffamiert; Strafe ist eine Schande. Deshalb entstehe vor der Strafe eine soziale Angst, richtige Furcht, beim Ungestraften ein sozialer Stolz. Dieser wirke sicherer als jene, die durch ihn geschaffene „moralische Struktur“ der Gesellschaft überdecke und verdecke die reale. „Die ökonomische Gliederung bleibt verborgen, während sich die moralische durch den Rechts- und Strafapparat des Staates überaus lebhaft bemerkbar macht.“ Das sei die soziale Funktion des Strafapparates. Die pädagogische Strafe bereite auf diese „Verdeckung“ vor, indem sie im Kind die Gleichung ungestraft = brav = erwachsen = asexuell züchte. Dadurch werde bei der Über-Ich-Bildung die moralische Gesellschaftstruktur verankert (und — möchten wir wieder hinzufügen — die Erkenntnis und Änderung der realen erschwert).

Melitta Schmideberg hält die Wirkung der Strafe zunächst noch für sehr problematisch. Üblicherweise meine man, sie werde gefürchtet. Reik und Alexander aber meinen, sie werde aufgesucht und mache das schlimme Kind noch schlimmer. Groddeck endlich meint, sie werde zwar aufgesucht, befriedige aber den Masochismus und lasse daher das schlimme Kind brav werden. Alle diese drei Standpunkte, meint die Autorin, hätten recht. Die übliche Auffassung betrachte besonders die Rolle des Ichs, Reik und Alexander die des Über-Ichs, Groddeck die der Libido. Frau Schmideberg meint, daß alle diese Wirkungen auf folgendem Umwege zustande kommen: Durch ihren Unlustcharakter mobilisiere zunächst jede Strafe Haß — und ihre Wirkung hänge nun von dem Schicksal dieses Hasses ab. Meist müsse er verdrängt und durch zärtliche Hingabe an den unbewußt gehaßten Erzieher überkompensiert werden, das Kind wird „brav". Eine paradoxe Wirkung der Strafe werde bedingt durch den Mechanismus: Flucht in die Realität; man will lieber eine reale Strafe erdulden, als den Drohungen des eigenen Über-Ichs ausgesetzt sein. Vergangene Versagungen, Aggressionen und Verdrängungen, die neu mobilisiert werden, komplizieren das Bild und machen, da man sie nie genau kennen kann, die Prognose einer Strafwirkung so schwer. Die praktische Folgerung ist der Wunsch nach einer Erziehung, „die den nötigen Triebverzicht und die Realitätsanpassung erzielt ohne Strafen und ohne Mittel, die die Angst und das Schuldgefühl des Kindes wesentlich steigern". Dabei ist wohl das Gewicht auf das Wörtchen wesentlich zu legen, denn was könnte ein Kind überhaupt zum Triebverzicht bewegen, wenn nicht Angst oder Schuldgefühl? Eine theoretische Überlegung zeigt leicht, daß „Belohnungen" allein ohne vorangegangene Angst niemals wirken können.

Schon in den bisher besprochenen Arbeiten kommen neben der Frage nach der Wirkungsweise der Strafe pädagogische Probleme zu Wort. Deutlicher noch wird das bei Weiss, der in seinem Beitrag „Die Strafe in der Erziehung" die Strafe als eine pädagogische Verstärkung des Realitätsprinzips darlegt. Da jede Liebesentziehung „Strafe" sei, gebe es keine Erziehung ohne Strafe, worauf es ankomme, das sei die Dosierung. „Die Begründung dessen, was man vom Kinde verlangt, muß rationell von ihm erfaßt werden können", denn der Schaden, der von selbst durch Nichtbeachtung der Realität entstehe, sei das Vorbild jeder Strafe, — ein Grundsatz, der als Richtlinie sicher seine gute Berechtigung hat, der aber in der Praxis gewiß nicht voll realisierbar ist. Bemerkenswert ist der Rat, daß ein zur Strafe verhängter Liebesentzug nie über Nacht andauern solle. — Bei der Wirksamkeit besonderer unbewußter Mechanismen (auch Weiss denkt dabei besonders an den moralischen Masochismus) sei jede Strafe kontraindiziert. Der Grundsatz, „auch darf die Strafe nie etwas Beschämendes für das Kind sein", dem man so gerne gefühlsmäßig beipflichten möchte, wird sich — man vergleiche dazu nur den vorher referierten Artikel von Bernfeld — nicht durchführen lassen. — *In praxi* kämen aber die meisten Strafen nicht aus pädagogischer Vernunft, sondern aus Rachedurst und Sadismus der Erzieher. Ebenso fehlerhaft aber sei das aus Reaktionsbildungen gegen solche Regungen entstandene Prinzip, überhaupt nicht zu strafen; es sei ge-

fährlich, weil es dem Kind keine Gelegenheit gebe, seinen Ödipushaß zu rationalisieren und abzuführen.

Damit kämen wir zu jenen Arbeiten, die mehr die Psychologie des Strafenden zum Gegenstand nehmen. Mehrere Arbeiten zeigen uns, wie unbewußte Mechanismen, besonders Projektion und Identifizierung, das pädagogische Tun determinieren oder wenigstens beeinflussen. Sybille Yates sammelte in Analysen von Lehrern verschiedene Beispiele dafür: Ein unbewußt analerotischer Lehrer prügelte unreinliche Kinder besonders stark, d. h. zwischen ihm und den Kindern wiederholte sich ein ursprünglich intrapsychischer Vorgang zwischen Über-Ich und triebhaftem Ich; eine Lehrerin litt an Aphonie, weil für sie Sprechen unbewußt aggressive Bedeutung hatte; in den Kindern sah sie ihre eigene aus der Verdrängung wiederkehrende Aggression verkörpert; ein Lehrer hatte Angst vor den Kindern, weil er dachte, sie würden ihn anklagen; er konnte keine Disziplin halten, weil er seine Zöglinge zu den Trägern der Tendenzen seines Über-Ichs machte.

Über die Einwirkung der Analerotik auf das Unbewußte des strafenden Erziehers schreibt Hitschmann. Geiz, Härte, Überernst und andere analerotische Charaktereigenschaften beim Pädagogen „ergeben eine böse Art von Strafern altmodischer Art", besonders mit Eigensinn, Herrschsucht und Pedanterie. Analerotische Eltern hassen das Kind, weil es Geld kostet, bestrafen die infantile Sexualität, weil sie „unrein" sei. „Der Anale will ungestört sein, und die Kinder sind ihm eine Störung"; er lege besonderen Wert auf Schulzeugnisse und Nummern; er leitet die Reinlichkeitserziehung in verhängnisvoller Weise.

Eine zweite Arbeit von Melitta Schmideberg „Zur Psychologie des Strafens" stellt einige unbewußte Motive des typischen Strafers zusammen: den Haß gegen andere Objekte (gegen den Vater), der auf das Kind verschoben wird; die Projektion eigener infantiler Wünsche in den Zögling. Am häufigsten sei die Kombination dieser beiden Motive: man strafe, „indem man am Kind den seinem Vater geltenden Haß ausläßt; diese Äußerung seines Hasses wird von seinem Über-Ich gestattet, weil das schlimme Kind, das er straft, die Verkörperung seiner eigenen verbotenen Regungen darstellt".

Ewald Bohm verbindet die Darstellung der „Strafe als Triebbefriedigung" mit radikaler pädagogischer Stellungnahme: Alle Strafen überhaupt müßten aus der pädagogischen Praxis verschwinden! Man komme aus mit dem Eintretenlassen der natürlichen Folgen der kindlichen Handlungen. Jede eigentliche Strafe sei lediglich ein Problem der Triebpsychologie des Strafenden. Um das darzulegen, holt Bohm weit aus und teilt, um die Frage beantworten zu können, „welche Triebe können durch Erziehungsstrafen befriedigt werden?", erst einmal die Triebe überhaupt ein in Lebenstriebe (konstruktive Ichtriebe + Objekttriebe) und Todestriebe, von denen wieder die Aggressionstriebe abstammen. Das Kind werde zum Triebobjekt durch Identifizierung und Projektion, wobei dem Strafbedürfnis des Strafenden, der sich mit dem Bestraften identifiziert, besonders viel Raum eingeräumt wird. Eine Unterscheidung zwischen einer narzißtischen und einer „objektlibidinösen" Identifizierung (damit ist nicht etwa eine gemeint, die, wie die hysterische Identifizierung, neben eine Objektbezie-

hung tritt) ist theoretisch neu und nicht sehr klar. Von jener spricht Bohm, wenn der Strafende im bestraften Kind sich selbst sieht, von dieser, wenn er aus alter Identifizierung mit seinen eigenen Erziehern heraus handelt; jenes sei weiblich, dieses männlich. (Kann es überhaupt die zweite Identifizierungsart ohne die erste geben?) Nun wird durchdiskutiert, wie jeder einzelne Trieb nach der Bohmschen Einteilung in Strafhandlungen mannigfaltige Befriedigung finden kann. Die daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen bringen Bohm zwar zum Schluß: „Erziehungsreform . . . und Politik sind eben untrennbar miteinander verbunden"; welche Erkenntnis ihn aber nicht von dem Optimismus abbringen kann: „Das ganze Projekt [weit ausholende pädagogische Reformen, obligater Besuch von Kindergärten und Kleinkinderschulen, völlig reformierte Lehrerausbildung u. dgl.] kann ja stufenweise, allmählich durchgeführt werden."

Einige weitere kleinere Arbeiten kritisieren mit Hilfe analytischer Erfahrungen die Berechtigung der Strafen: Alfhild Tamm genügte eine Aussprache über die unbewußte Eifersucht auf jüngere Geschwister, um ein jähzorniges, trotziges und unbewußt strafbedürftiges Kind scheinbar voll zu heilen; das Kind zu strafen wäre in diesem Falle gewiß nicht gut gewesen. — Mannheim zeigt an Beispielen, wie verkehrt es ist, zu jeder Tat eines Kindes sofort pädagogisch „Stellung zu nehmen", statt zu verstehen und „durch verhältnismäßig passives Verhalten dem Kinde die Möglichkeit zu eigener festgefügter Gewissensbildung" zu geben. — Die Analyse eines kleinen Symptoms zeigte Graber die Berechtigung der oft betonten Auffassung von einer starken Triebverschränkung und psychischen Kompliziertheit bei dem Phänomen „Strafe": „Es zeigt sich vor allem, daß die Strafe eigentlich ein ‚Witz' ist, daß sie, an andern ausgeübt, ein Vergehen, in dritter Determinierung eine Selbstbestrafung ist und viertens einen sekundären Lustgewinn bringt."

In einem gewissen Gegensatz zu sämtlichen Arbeiten des Heftes steht endlich der Beitrag von Pipal „Du Menschenquäler!". Er fragte ihm gefühlsmäßig zugetane Schulkinder über ihre Gefühle beim Geschlagen- und Bestraftwerden, über ihr Urteil über Strafen überhaupt und über Körperstrafen im besonderen. Das Unzweckmäßige der Körperstrafe kann nicht deutlicher demonstriert werden als durch ihre Antworten. Immer wieder erkenne man, daß es sich um Angelegenheiten der Eltern handelt, die auf Kosten ihrer Kinder ausgetragen werden. Man erfährt allerhand von der durchschnittlichen pädagogischen Praxis einschließlich der vom „Hilfsverein für christliche Ehen" mit „Druckerlaubnis des erzbischöflichen Ordinariats in Wien" dazu gelieferten Theorien, die unabhängig von den Diskussionen der Fachpädagogen in Wirklichkeit auf die Kinder losgelassen werden.

Fenichel (Berlin)

Preis des Heftes
Mark 6.–

*Jährlich 4 Hefte*
(im Gesamtumfang von etwa 560 Seiten)

Jahresabonnement Mark 22.–

Internationaler Psychoanalytischer Verlag
Wien I, In der Börse

# IMAGO, Band XVIII (1932), Heft 2

(Ausgegeben Mai 1932)



---

1) Die in der »Imago« veröffentlichten Beiträge werden mit Mark 50.— per sechzehnseitigem Druckbogen honoriert.

2) Die Autoren von Originalbeiträgen sowie von Mitteilungen im Umfange über zwei Druckseiten erhalten zwei Freiexemplare des betreffenden Heftes.

3) Die Kosten der Übersetzung von Beiträgen, die die Autoren nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, werden vom Verlag getragen; die Autoren solcher Beiträge erhalten kein Honorar.

4) Die Manuskripte sollen gut leserlich sein, möglichst in Schreibmaschinenschrift (nicht eng geschrieben). Es ist erwünscht, daß die Autoren eine Kopie ihres Manuskriptes behalten. Zeichnungen und Tabellen sollen auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt sein. Die Zeichnungen sollen tadellos ausgeführt sein, damit die Vorlage selbst reproduziert werden kann.

5) Mehrkosten, die durch Autorkorrekturen, d. h. durch Textänderungen, Einschaltungen, Streichungen, Umstellungen während der Druckkorrektur verursacht werden, werden vom Autorenhonorar in Abzug gebracht.

6) Separata werden nur auf ausdrücklichen Wunsch und auf Kosten des Autors angefertigt. Die Kosten (einschließlich Porto der Zusendung der Separata) betragen für Beiträge

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| bis | 8 | Seiten | für 25 | Exemplare | Mark 15.—, | für 50 | Exemplare | Mark 20.— |
| von 9 | „ 16 | „ | „ 25 | „ | „ 25.—, | „ 50 | „ | „ 35.— |
| „ 17 | „ 24 | „ | „ 25 | „ | „ 35.—, | „ 50 | „ | „ 50.— |
| „ 25 | „ 32 | „ | „ 25 | „ | „ 45.—, | „ 50 | „ | „ 65.— |

Mehr als 50 Separata werden nicht angefertigt.

---

Alle diese Zeitschrift betreffenden redaktionellen Zuschriften und Sendungen bitte zu richten: von den europäischen Ländern aus: an Dr. Otto Fenichel, Berlin W 50, Nürnberger Platz 6, von den überseeischen Ländern aus: an Dr. Sándor Radó, 12 East 86th Street, New York City (U. S. A.); alle geschäftlichen Zuschriften und Sendungen an:

Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11

---

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortl. für die Redaktion: Adolf Josef Storfer, Wien I, Börsegasse 11
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhne, Wien V, Arbeitergasse 1—7